41e ANNÉE (5e SÉRIE) — N° 19 — 8 MAI 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète	18 fr.
	Édition partielle	12 fr.
ETRANGER	Édition complète	23 fr.
	Édition partielle	17 fr.

L'édition complète comprend la *Doctrine* et la *Prédication* ; l'édition partielle n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence ;* pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Marcel Leguerney, 15, rue Vivienne, Paris 2e.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de science ecclésiastique. — Comment faut-il entendre que l'on peut réitérer l'Extrême-Onction dans la même maladie? *Quid* en particulier des maladies à longue durée, v. g. tuberculose, cancer, etc. ? Rappel de quelques principes, 289. — A propos des messes et de la communion durant la nuit de Noël, 291. — Quelle conduite tenir avec des enfants qui s'accusent d'avoir mangé de la viande au repas de famille? 294. — La bonne foi est-elle nécessaire pour que la *prescription* soit légitime? 296. — Comment comprendre le *votum sacramenti* que doit inclure la contrition parfaite pour qu'elle remette les péchés? 298. La contrition parfaite est-elle difficile? 299. Faut-il prêcher la facilité de recouvrer l'état de grâce par la contrition parfaite? 301. — *Quid* d'une religieuse qui en écoutant à la porte de la Supérieure a saisi une conversation contre une autre religieuse et l'a rapportée à celle-ci? 302. — Si le confesseur ordinaire est absent, une communauté peut-elle aller se confesser à l'église paroissiale? 303.

Liturgie. — Consultations diverses, 303.

PRÉDICATION

Instructions sur la Sainte Eucharistie. — VIII. Le prêtre, ministre de l'Eucharistie, 241.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XXX. *5e Dimanche après Pâques :* Le bon exemple, 243. — XXXI. *Ascension :* La famille au ciel, 245.

Mon petit mot du Dimanche. — XXVI. *4e Dim. après Pâques :* L'éducation, 246. — XXVII. *5e Dimanche :* Le jour du Seigneur, 246. — XXVIII. *Ascension :* Le bonheur du ciel, 247.

Pour la Confirmation. — I. Obligations des confirmés et dévotion au Saint-Esprit, 247.

Ce que nous apprend le « Regina cœli. » — IV. Nécessité de la dévotion à Marie, 249.

Entretiens sur la vie chrétienne. — *3e Partie :* LES MOYENS DE MENER LA VIE CHRÉTIENNE. — LXXXI. L'amour du bien et la haine du mal, 252.

PETIT COURRIER

Q. — Où trouve-t-on les ouvrages du P. Berthier, de la Salette, et en particulier *Le Sacerdoce ?*

R. — Il y a une douzaine d'ouvrages du P. Berthier au catalogue de la Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris 8e. — *Le Sacerdoce, son excellence, ses obligations, ses privilèges,* in-16 de plus de 800 p., 3 f. 50, est en vente chez Vitte, 3, place Bellecour, à Lyon.

Q. — L'*Ami* voudrait-il m'indiquer un Cours complet de catéchisme pour adultes, simple, pratique, clair, bien développé, et riche en comparaisons, histoires et anecdotes?

R. — Voilà une question bien embarrassante !... Quels développements voulez-vous donner à ce Cours pour adultes ? Nous n'en savons rien. — En 1 vol., vous avez le *Catéchisme catholique populaire* de Spirago, traduit par l'abbé Delsor, in-8, 6 f. 50, Paris, Lethielleux (accompagné d'un *Recueil d'exemples* en un vol. in-8 à 5 f. 20) ; Poey, *Manuel pratique des catéchistes volontaires,* in-12, 7 f., Lethielleux ; le *Manuel du Catéchiste* (no 328), in-8 de 580 p., 10 f., Paris, de Gigord ; Cauly, *Le Catéchisme expliqué,* 64e édit., 6 f. 50, de Gigord. — Plus développés : Verdunoy, *Notre Religion,* 2 vol. à 5 f. 45 et 4 f. 45, aux « Publications Lumière, » 15, rue Bossuet, Dijon ; Poey, *Explication du Catéchisme,* 4 vol. in-12, 12 f., Lethielleux ; l'*Exposition de la Doctrine chrétienne* en 3 vol. in-8, *Dogme* (no 313) 7 f., *Morale* (315) 7 f., *Culte* (317) 8 f., de Gigord ; etc., etc.

Pour vos comparaisons, histoires et anecdotes, voir la couverture du 17 mai 1923.

Q. — A quelles librairies pourrais-je trouver : 1° *La Médecine pastorale,* du Dr Capellmann, et 2° *La Morale dans ses rapports avec la médecine,* du Dr Surbled?

R. — Je ne connais pas de trad. française de la *Pastoralmedizin* de Capellmann. La 10e édit. allemande, revue par Bergmann, a paru en 1910 à

Aix-la-Chapelle. La 3e édit. latine, d'après la 9e édit. allemande, a paru en 1893 à Bruxelles, Société belge de librairie, et à Paris chez Retaux, mais ne figure plus au catalogue de Téqui (chez qui a passé le fonds Retaux). — *La Morale* du Dr Surbled, 4 vol. in-18, est éditée chez Beauchesne; en mars 1922 trois vol. étaient en réimpression; j'ignore si elle est achevée.

Q. — J'ai à faire la conférence suivante : « 1° Efficacité de la Liturgie pour l'enseignement et la formation des fidèles. 2° Conditions générales de cette efficacité : de la part du prêtre, de la part des fidèles. 3° Moyens pratiques de l'assurer. » Quels ouvrages pourrais-je consulter ?

R. — Quelques pages, mais riches, dans le *De S. Liturgia universim* de Callewaert, in-8, 5 f., Bruges, Ch. Beyaert (p. 32 et suiv.) ; — *Liturgia*, par dom G. Lefebvre, Abbaye de St-André, par Lophem-lez-Bruges (Belgique) ; — dom J. Simon, *Le prêtre et l'apostolat moderne*, 3 f. 50, Tours, Mame ; — dom Chautard, *L'âme de tout apostolat*, 3 f. 25, Paris, Téqui ; — un article sur *La liturgie éducatrice*, dans la *Revue des Jeunes* du 10 mai 1920 ; — *Aux sources de la piété liturgique*, par l'abbé Croegaert, 1 f., aux bureaux de l'Action catholique, 79, chaussée de Haecht, Bruxelles ; — *Union liturgique pour prêtres*, Programme d'étude et d'action (16 p.), Bureau des Œuvres liturgiques, à l'abbaye du Mont-César, Louvain ; — Lerosey, *Histoire et Symbolisme de la liturgie*, in-12, 7 f., Paris, Baston et Berche ; — Chipier, *La vie liturgique*, in-16, 7 f. 50, Lyon, Vitte ; — Sicard, *L'âme de la liturgie*, in-12, 2 f., Gabalda ; — *Ami* 1914, p. 598 et suiv.

Q. — Prière d'indiquer un ouvrage traitant spécialement les différentes vertus de N.-S. Jésus-Christ, v. g. sa bonté, sa miséricorde, son humilité, son obéissance, etc.

R. — *Les Vertus du Cœur de Jésus*, par le P. Boussac, 8 vol. à 1 f. 50 l'un, Paris, Téqui ; — le superbe Commentaire des *Litanies du Cœur de Jésus*, par M. Sauvé, 7 f. 50, de Gigord.

Q. — J'aimerais voir l'*Ami* traiter la question du *refus de sépulture religieuse à ceux qui ne font pas leurs Pâques*. Si dans certains pays on est trop large, dans d'autres on est certainement trop rigoriste.

R. — Veuillez relire ou lire ce que nous avons dit dans le n° du 17 mai 1923 ; nous n'avons rien à dire de nouveau sur la question que vous proposez. Et vous y trouverez l'explication de la variété de « pratique » dont vous avez l'air d'être étonné et qui est tout à fait *secundum jus*.

Q. — Chez qui est éditée *La Femme forte* de Mgr Landriot ?

R. — Les *Œuvres* de l'illustre archevêque de Reims figurent toujours au catalogue de Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris 6e. Avant la guerre, *La Femme forte* (1 vol. in-12) coûtait 3 f., et *La Femme pieuse* (2 vol. in-12) qui lui fait suite, 6 f.

Q. — Quels livres faire lire à une jeune femme, Grecque de religion et de nation, pour l'amener au catholicisme vers lequel elle incline ? Y a-t-il pour la Grèce des exemples de conversion comme la conversion de Mme Swetchine, de Léonille de Sayn-Wittgenstein, de Schouvalof, chez les Russes ? — Quelle est l'adresse des *Echos d'Orient* ? Cette revue serait-elle appropriée au but indiqué plus haut ?

R. — *Echos d'Orient*, rédaction à Constantinople, administration et abonnements à Paris, maison de la Bonne Presse, rue Bayard, 5 : revue assurément des plus utiles, indispensable même pour qui veut étudier à fond tout ce qui touche aux schismes orientaux ; mais tout dépend du degré de culture de votre personne. — D'excellents livres à lui faire lire, ce serait *L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec*, de M. Bousquet, Paris, Beauchesne ; — surtout *Le Problème catholique de l'Union des Eglises*, de J. Calvet, prof. à l'Institut cath. de Paris, de Gigord, — et une excellente nouveauté de M. Quenet, *L'Unité de l'Eglise, les Eglises séparées d'Orient et la réunion des Eglises*, in-12 de 174 p., 4 f., de Gigord.

Q. — Prière de m'indiquer un livre sur la liturgie de l'Eglise pouvant servir surtout aux enfants de chœur.

R. — Parlez-vous d'un cérémonial ? Prenez Coolen, *Petit Cérémonial à l'usage des enfants de chœur*, 1 f. 50, Paris, Gabalda. — Voulez-vous leur faire comprendre le sens de la liturgie ? Prenez Dutillet, *Petit Catéchisme liturgique*, in-18 de 254 p., se vendait 1 f. avant la guerre, chez Mignard frères, 38, rue St-Sulpice, Paris 6e.

Notre incorporation au Christ Jésus, par A. Tanquerey. — In-8 de 24 p., 0 f. 40. — Paris, bureaux de *L'Evangile dans la Vie*, rue d'Armaillé, 27.

Pages qui ont paru d'abord dans *L'Evangile dans la Vie*. Le titre en dit l'extrême intérêt ; et le nom de l'auteur est plus éloquent que toutes les recommandations. M. Tanquerey écrit en sous-titre : *Synthèse doctrinale et Synthèse pratique*. C'est cela : à la base, un exposé lumineux de cette doctrine dont tout le monde connaît la formule et qu'il serait si facile et surtout si utile d'approfondir et de faire entrer dans l'âme des fidèles (comme on en a eu encore une preuve magnifique dans le Carême prêché cette année même à l'église St-Sulpice de Paris). Nous félicitons la Revue *L'Evangile dans la Vie* d'inaugurer ainsi la publication, en fascicules séparés, de quelques-unes des doctes et pratiques études parues dans ses colonnes. Tous ses lecteurs s'en applaudiront ; et ceux qui ne sont pas encore ses lecteurs le deviendront vite.

Naturalisme et Laïcisme. *Esquisses historiques*, par L. Cristiani. — Broch. in-8c de 24 p. — En vente chez l'auteur, professeur aux Facultés Catholiques, 65, rue Hénon, à Lyon ; 1 f. 50 franco, 10 f. les dix.

Les causes historiques qui ont donné naissance à ce singulier état d'esprit qu'on nomme le *laïcisme* ne sont pas assez connues. M. Cristiani, un spécialiste de l'histoire du Protestantisme, indique les grandes étapes qui transforment peu à peu la doctrine protestante en naturalisme chez les Anglais avec Cherbury, chez les Français avec Montesquieu, Voltaire et Rousseau. Du naturalisme doctrinaire le laïcisme politique et éducatif n'est qu'une application pratique, mais singulièrement malfaisante. Il ne suffit pas de constater le fléau et de réparer tant bien que mal les désastres qui jalonnent sa route ; il faut remonter à la source et s'attaquer aux doctrines qui empoisonnent l'esprit public. M. Cristiani a apporté à cette tâche sa double qualité d'historien et de philosophe. Son exposé, lumineux et bien documenté, éclairera et convaincra ses lecteurs ; c'est une arme que le controversiste catholique voudra garder à portée de sa main.

ANNONCES

Pour développer notre **MÉMOIRE** par audition, vision, idée,
Méthode simple, naturelle, pratique,
honorée d'une souscription de Sa Grandeur l'Evêque de Nantes. — **M. Georges ART**, Professeur au Conservatoire, 9, Rue Octave-Feuillet, **NANTES** (L.-Infre).
Toute la méthode **franco** *contre envoi de* **10 francs.**

La P. H. polycop. garanti, tire en couleurs toute écriture, dessins, musique, etc., tous formats, nouv. prix dep. **34** fr. **Curé Teloché** (Sarthe). R. C. Le Mans 339.

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 19 8 MAI 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Le Rituel dit, à propos de l'Extrême-Onction : « In eadem infirmitate iterari non debet nisi diuturna sit, ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis inciderit. » Mais comment faire avec les multiples cas de tuberculose et de cancer ? D'aucuns prétendent que ce n'est qu'une maladie durant tout le temps et qu'il n'y a lieu qu'à donner l'Extrême-Onction une fois pour toutes ; d'autres sont d'un avis opposé et prétendent que cette maladie présente des crises qui constituent séparément des dangers de mort, et qu'il y a donc lieu de procéder à une nouvelle administration. *Quid ?*

R. — Il faut prendre au sens large les expressions : *infirmitas, cum convaluerit, periculum mortis.*

Infirmitas peut s'entendre en deux sens différents : soit 1° pour désigner *dans son ensemble* toute l'évolution d'un état morbide caractérisé : tuberculose, cancer, scarlatine, typhoïde, etc., etc., depuis son début jusqu'à son terme final (mort ou guérison) ; c'est le sens ordinaire du mot français *maladie ;* soit 2° pour désigner, d'où qu'elle provienne, à quelque stade d'une *maladie globale* qu'elle appartienne, une *crise* qui met la vie en danger.

Il faut aussi distinguer deux sortes de *convaluerit :* 1° la convalescence absolue, normale, régulière, qui achemine le malade vers la guérison, et c'est là encore le sens ordinaire du mot français *convalescence ;* 2° la convalescence relative, temporaire peut-être, en tout cas nullement garantie en tant que pronostic de guérison ; c'est plutôt ce qu'on pourrait appeler une forte « amélioration » continue et bien caractérisée.

Rappelons enfin qu'il ne faut pas confondre *article de la mort* avec *péril de mort,* bien que les deux expressions soient parfois employées comme synonymes. L'*article de la mort,* c'est la mort humainement prévue comme imminente et inévitable : c'est le cas désespéré de l'heure dernière, du moribond dont on dit qu'il est à toute extrémité. *Le péril de mort,* c'est la menace de mort probable, mais à échéance à la fois moins certaine et plus éloignée que dans le cas précédent. On pourrait dire qu'il y a entre *péril* et *article* de la mort la même différence, proportions gardées, qu'entre certaines conditions de vent et de nuages qui annoncent la tempête, et les grondements de tonnerre qui en sont les précurseurs certains et immédiats.

A ces trois distinctions ajoutons un rappel bref de principes empruntés à la théologie dogmatique.

a) L'Extrême-Onction est un *sacrement des malades* et non des bien portants, et, plus précisément, un sacrement à l'usage des *mourants,* et non des malades qui ne sont pas en danger de mort.

b) L'Extrême-Onction est *per se* un *sacrement des vivants,* qui suppose l'état de grâce, et non un sacrement des morts « spirituels, » comme le Baptême et la Pénitence.

c) L'Extrême-Onction, malgré la distinction théorique ci-dessus, n'en a pas moins, sinon *per se,* au moins d'un *per accidens* qui avoisine pratiquement le *per se,* la vertu sacramentelle de remettre les péchés, tous les péchés mortels, sans confession, au malade qui la reçoit avec simple pensée d'attrition surnaturelle théologiquement suffisante, soit actuelle, soit habituelle (préexistante à un moment donné et non rétractée).

d) Les théologiens déduisent tout ceci du texte même de S. Jacques (v, 15) : *... si in peccatis sit, remittentur ei.* De cette mention expresse il résulte que la rémission indirecte *(per accidens)* des péchés mortels a un tout autre caractère dans l'Extrême-Onction que dans les autres sacrements des vivants ; car elle est 1° certaine et non pas seulement probable, et de plus 2° elle est prévue comme effet pratiquement normal du sacrement à défaut de la Pénitence.

e) L'Extrême-Onction a *per se,* comme caractéristique sacramentelle propre, la vertu de produire *in exeunte* (on l'appelle souvent *sacramentum exeuntium)* les précieux effets que développent les théologiens dans leur commentaire des deux mots de S. Jacques : *salvabit* et *alleviabit* (eum Dominus). Il y a donc raison spéciale ordinaire de l'administrer, même après le sacrement de Pénitence, à un malade en état de grâce, et, bien entendu, raison spéciale extraordinaire majeure de l'administrer au malade qui n'a pu recourir au sacrement de Pénitence.

f) L'Extrême-Onction garde et produit son effet sacramentel pendant tout le temps que dure l'*infirmitas* pour laquelle elle a été administrée. D'où il suit qu'elle ne doit pas être réitérée tant que le moribond reste *in eadem infirmitate.*

g) L'Extrême-Onction est un sacrement à *reviviscence :* ce qui veut dire que, si elle est admi-

nistrée dans des conditions d'indisposition subjective qui ne lui permettent pas de produire ses effets à ce moment-là, elle les produira dès l'instant où, plus tard, le malade fera disparaître l'*obex,* comme parlent les théologiens. Pratiquement, si le malade n'a pas *l'attrition* de ses péchés au moment où il reçoit le sacrement, celui-ci reste suspendu, et produit dans la suite son effet de justification, quand survient, sur une pensée de foi, le regret sincère des fautes de la vie passée.

h) L'Extrême-Onction, *donc,* s'il arrive qu'on ait à la donner *sub conditione,* ne doit jamais être administrée sous la condition « *si tu es dispositus,* » mais seulement sous celle-ci : « *si tu es vivus, si tu es capax.* » L'*Ami du Clergé* (1920, n° 43, p. 673) a longuement démontré le danger de la condition *si tu es dispositus,* qu'il ne faut jamais employer, pour ne pas subordonner la *validité* d'un sacrement au fait de son actuelle *fructuosité,* laquelle peut être momentanément empêchée, et cependant *revivre* quand l'indisposition du sujet aura disparu.

* * *

De toutes ces considérations préliminaires, il résulte tout d'abord qu'il faut se tenir en garde contre deux tendances extrêmes opposées, également condamnables. Ce sacrement ne doit être administré ni trop tôt, ni trop tard. *Trop tôt,* outre que sa *validité* peut être compromise, il perd sa raison d'être comme secours spirituel « extrême » et préparation à la mort ; *trop tard,* il court risque de ne point rencontrer chez le moribond le concours des dispositions personnelles que suppose son intégrale efficacité.

Du reste, l'empressement à l'administrer peut varier suivant la nécessité plus ou moins urgente des cas qui se présentent, au double point de vue de l'imminence de la mort et de l'état d'âme du sujet, suivant qu'il a ou n'a pas reçu le sacrement de Pénitence.

La première condition requise est donc que le malade soit en *danger,* mais non pas à l'*article* de la mort. L'appréciation pratique du danger de mort est chose difficile, assez élastique. A part les cas bien caractérisés d'un mal qui évolue régulièrement vers le terme fatal, les médecins eux-mêmes n'ont pas sur ce point-là les certitudes qu'on se plaît à supposer. Ils sont néanmoins, à titre professionnel, qualifiés pour émettre un avis qu'on peut raisonnablement présumer bien fondé. On s'en tiendra donc en principe à leur dire quand on pourra à temps les consulter.

Mais c'est là une règle qui comporte des exceptions. On peut généralement se fier à un médecin catholique, ou certainement au moins connu pour exprimer honnêtement la vérité qu'on lui demande dans des conditions où il est pleinement autorisé à répondre exactement. Tous n'ont pas cette franchise. Il en est, rares si l'on veut, qui par irréligion se taisent. D'autres craignent d'effrayer les familles, ou bien prennent l'expression « danger de mort » dans un sens strict, pour « l'article de la mort, » ce qui met sur leurs lèvres une réponse négative ou dilatoire, alors que, pour nous, théologiquement parlant, elle devrait être affirmative. Il en est enfin qui, par scrupule exagéré de conscience professionnelle, n'osent pas déclarer le danger de mort, parce que la mort ne leur paraît pas certaine, mais seulement probable, ou même très probable.

Bref, soit mauvaise volonté ou quelquefois ignorance, soit insuffisante instruction religieuse (théologique) du sens dans lequel il faut entendre le danger de mort par rapport à l'Extrême-Onction, le médecin n'est pas toujours une autorité de tout repos ni un juge dont il soit nécessaire d'attendre et de subir le verdict. Le curé doit donc prévoir les cas exceptionnels, qui vont peut-être se faire de plus en plus communs, où, après enquête sérieuse auprès du malade et de son entourage, il décidera lui-même, sans ou malgré le médecin, que l'heure est venue de penser à l'Extrême-Onction.

A supposer même que le danger ne soit que simplement mais sérieusement probable, il peut *tuta conscientia* administrer le sacrement, qui garde son efficacité pendant tout le cours de l'*infirmitas,* jusqu'à la dernière heure inclusivement : ce qui est précisément la raison pour laquelle il n'est pas permis de recevoir deux fois l'Extrême-Onction *in eadem infirmitate.*

Mais ce mot *infirmitas,* nous l'avons dit, est sujet à équivoque. Suivant qu'on l'entend au sens global d'une maladie dans son ensemble ou d'une crise mortellement dangereuse, on est amené à des conséquences très différentes. Il faudrait conclure, en effet, dans le premier cas, qu'il est défendu de réitérer l'Extrême-Onction dans tout le cours d'une maladie qui peut se prolonger longtemps ; et c'est ce qui a été parfois enseigné et mis en pratique, par interprétation trop sévère et étroite du texte du *Rituel.*

L'enseignement se dessine aujourd'hui nettement, en théologie morale, en faveur de l'interprétation large, qui voit dans l'*infirmitas* en question l'aggravation d'un état morbide, lequel met la vie du malade en danger, que cette « crise mortelle » soit subite, ou qu'elle survienne plus ou moins inopinément au cours d'une maladie prolongée.

Cette interprétation est d'abord à priori seule conforme à la nature du sacrement, dont le propre est d'assister non pas un *malade ut sic,* mais un *malade en danger de mort,* un moribond. Si l'on comprend très bien qu'il n'y ait pas lieu de l'administrer deux fois *in eodem periculo,* l'on ne voit pas, par contre, pourquoi deux (ou plusieurs) périls de mort, deux crises mortelles nettement différentes et séparées comme nous allons le dire, n'appelleraient pas plusieurs fois l'onction préparatoire à la mort menaçante, tout comme elles appellent plusieurs confessions *in extremis,* plusieurs réceptions du Saint Viatique.

Le *Rituel,* du reste, donne assez à entendre la réitération possible *in eadem infirmitate* (globale)

quand il dit *nisi diuturna sit :* ce qui signifie bien que le *iterari non debet in eadem infirmitate* vise une période mortellement dangereuse, et non une maladie prolongée, *diuturna,* au cours de laquelle *potest iterari.*

Pour simplification du langage, nous avons parlé de « crise mortelle » afin de mieux accentuer la différence entre l'état de danger qui appelle l'Extrême-Onction et la maladie prolongée dans son ensemble. Il ne faudrait cependant pas prendre trop à la lettre, surtout au sens clinique, cette expression : *crise mortelle.* Dans le même danger persistant, plusieurs crises mortelles peuvent plus ou moins rapidement se succéder, en ce sens que chacune s'annonce comme pouvant être fatale, et que toutes, néanmoins, sont des manifestations d'un même état morbide aggravé et menaçant, toutes comprises, comme parties d'une collection, dans une même période continue de danger de mort. Tant que le malade reste sous l'emprise de ce danger continu, malgré les intervalles d'accalmie et d'amélioration qui peuvent s'y rencontrer, il ne peut recevoir qu'une fois l'Extrême-Onction. C'est ainsi que nous entendons la « crise mortelle » ou période dangereuse, comme traduction vraie du latin *in eadem infirmitate.*

Mais voici que, passée cette « poussée » dangereuse, le malade, sans être guéri, sans espoir même de guérison, se trouve, non seulement mieux, mais nettement bien, et très bien. Tout danger a disparu ; il reprend des forces et un état de santé très satisfaisant qui, pour n'être point parfait ni de tout repos, interrompt néanmoins, de façon bien accentuée et pendant un intervalle de temps notable, le cours de la maladie, *qui plus tard reprendra.*

Si ce n'est pas là, pour le médecin surtout, *la* convalescence, c'est tout de même *de la* convalescence. Quand plus tard la maladie reprendra son œuvre pour l'achever, il y aura « rechute, » et encore, à nouveau, crise mortelle, mais parfaitement distincte, séparée et indépendante de la précédente. C'est la même maladie, ce n'est plus le même danger de mort. C'est la même maladie dans ses causes radicales éloignées, ce n'est plus le même état périlleux de la poussée morbide grave qui a causé la crise mortelle précédente. La condition *cum convaluerit et iterum in periculum mortis inciderit,* est réalisée. On peut redonner l'Extrême-Onction, et cela autant de fois qu'il y aura de convalescences, même relatives et temporaires, nettement caractérisées entre les dangers de mort successifs et distincts. Prenons le cas de la tuberculose. Tout le monde sait que, si elle mène lentement mais sûrement sa victime à la mort, elle peut être aussi, au cours de son évolution régulière, l'occasion de complications accessoires graves (pulmonaires, intestinales, cardiaques, nerveuses, etc.) en raison du terrain qu'elle offre, hélas ! trop bien préparé, à l'invasion d'influences mauvaises étrangères qui ont tôt fait de mettre le malade en danger.

Il en est ainsi, d'ailleurs, des autres maladies « longues » à évolution prolongée, qui troublent profondément l'équilibre normal de l'organisme et atteignent dans leurs sources les forces de la résistance vitale. D'où la pluralité possible d'*accidents mortels* différents au cours d'une maladie à longue portée, sans parler de ceux qui peuvent résulter de son état maladif habituel, avec intervalles de convalescence, chez le tuberculeux, le cancéreux, le syphilitique, le diabétique, etc.

Conclusion pratique : l'Extrême-Onction peut être réitérée au cours d'une *même maladie* (globale), autant de fois qu'il se présente des *crises mortelles* ou périodes de danger de mort, nettement distinctes et séparées par des intervalles de convalescence telle que le nouveau péril prochain de mort soit indépendant du précédent, malgré les causes éloignées identiques d'où ils peuvent radicalement procéder l'un et l'autre.

Cette réitération, au surplus, si elle risque de multiplier sans raison le sacrement, n'en compromet cependant pas la validité. On ne peut réitérer validement le Baptême, la Confirmation et l'Ordre à cause du caractère permanent imprimé une fois pour toutes par le sacrement. Aussi est-ce *ex natura sacramenti* que la réitération est interdite, tandis que pour l'Extrême-Onction c'est *ex præcepto Ecclesiæ,* et ce précepte, relativement récent, n'a été formulé, semble-t-il, que pour réagir contre la pratique abusive de l'Extrême-Onction fréquente *in eadem infirmitate,* autrefois en vigueur en certains milieux de la société chrétienne.

Si donc il arrive qu'un prêtre renouvelle inconsidérément l'Extrême-Onction, il peut commettre une faute *contra præceptum Ecclesiæ,* sans se rendre coupable de l'*irreverentia sacramenti* formelle que serait la réitération de l'un des trois sacrements à caractère. Le cas de la réitération en vrai péril de mort est tout autre que celui du sacrement conféré *extra periculum,* par exemple à un bien portant, à un condamné à mort. Là le sacrement serait inexistant, par défaut d'une condition essentielle pour sa validité.

Q. — (Nous groupons ici plusieurs difficultés ou questions à propos des messes de la nuit de Noël).

I. — Comment interpréter exactement le privilège accordé par le c. 821 § 3 aux maisons religieuses relativement à la célébration des trois messes rituelles pendant la nuit de Noël ? Mes doutes portent sur les quatre points suivants.

1. Ce privilège avait été accordé par Pie X, le 1er août 1907. Or le 26 novembre 1908, dans une audience au Cardinal assesseur du St-Office, le même Pape déclara : *a)* qu'on ne pouvait user du privilège qu'en tenant fermées les portes des oratoires ; *b)* que le privilège n'est pas applicable aux églises des religieux qui servent à l'usage public des fidèles.

Ces deux clauses, malgré le silence du Code, sont-elles oui ou non maintenues ?

2. Si elles sont maintenues, doit-on les considérer comme une condition sans laquelle l'assistance des fidèles à la messe ne vaudrait pas pour l'accomplissement du précepte ?

3. Suffit-il d'assister à l'une de ces messes, comme cela paraîtrait normal, même si trois sont célébrées ;

ou l'assistance à une seule messe n'est-elle suffisante qu'au cas où une seule est dite dans l'oratoire, comme la rédaction (un peu ambiguë) du canon semble le donner à comprendre ?

4. Enfin pourquoi le *servatis servandis* n'affecte-t-il que la célébration d'une seule messe dans le canon précité ? Il semble qu'il aurait dû se rapporter à la célébration des trois messes. N'y a-t-il pas en effet des observances spéciales aux deux premières messes, comme, par exemple, de ne pas purifier le calice, etc. ?

II. — *L'Ami* du 16 août 1923, p. 527, expliquant très clairement le can. 821, dit que la nuit de Noël une seule messe est permise, la messe conventuelle ou paroissiale, toutes les autres messes demeurant soumises à la loi qui défend la célébration plus d'une heure avant l'aurore. C'était là, dit l'*Ami*, la législation antérieure au Code, qui demeure inchangée.

Cependant, M. Tanquerey, 1918, n° 928-B, *in fine*, se basant sur le canon 5, qui permet de conserver les coutumes centenaires, déclare que la coutume française permettant à chaque prêtre de dire ses trois messes à minuit, peut encore être suivie, avec l'autorisation de l'Ordinaire prévue au même canon.

Dans notre séminaire, nous avions appliqué la réglementation du Code, mais elle nous favorise très peu, étant donné la multitude de nos occupations, surveillances et autres, dès le matin du jour de Noël. Nous nous demandons présentement si nous ne pourrions pas suivre l'avis donné par M. Tanquerey.

III. — Aux approches de la Noël, nous avons remis en discussion le can. 821. J'ai consulté l'*Ami*, et j'y lis avec quelque surprise (1920, p. 559) l'opinion de l'un de vos correspondants qui condamne *avec une magnifique assurance* nos deux dernières messes de minuit, *pourfend* les Directeurs de *Semaines religieuses* qui ont tant tardé à signaler cette grande innovation du Code... Il a dû cependant sentir qu'*il pataugeait* quelque peu lui-même lorsqu'à la fin de son article il en arrive aux raisons profondes pour lesquelles le Code continue à accorder aux communautés et aux établissements pieux les deux dernières messes qu'il refuserait aux paroisses.

Pour ma part je crois que votre correspondant n'a pas su traduire le Code et que sa version dénature absolument la pensée du législateur.

1. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas du nombre des messes à dire ; la question a été tranchée par le Code deux pages plus haut au canon 806, et il me semble bien que si le Code avait en vue *la grosse innovation* qui est admise par votre correspondant, le Code aurait trouvé moyen de glisser là quelque incidente du genre de celle-ci : « *dont une seule sera dite désormais à minuit.* »

2. Mais arrivons à un argument plus direct. Les deux mots qui ont impressionné et même *fasciné* votre correspondant sont les suivants : *sola missa, nec alia,* à la nuit de Noël : messe unique, pas d'autres. Et ces mots, il les a sortis de leur contexte, du cadre dans lequel le Code les avait placés, et du même coup sa traduction a été mauvaise, elle a faussé la pensée du législateur.

Voici le sens : le can. 821 donne la règle : la messe ne peut commencer plus d'une heure avant l'aurore. Mais exception pour la Nativité : *inchoari media nocte potest.* L'idée principale est dans *inchoari* et non point, comme l'a cru votre correspondant, dans *sola.*

Mais le Code ne veut étendre cette dérogation à la règle de l'heure que dans la mesure nécessaire aux besoins de l'office : seule la messe paroissiale pourra commencer à cette heure. Nous sommes très loin de la traduction de votre correspondant : « une seule messe paroissiale pourra être dite. »

Nous ne traduirons pas non plus comme lui les deux mots suivants : pour lui *alia missa* veut dire une autre messe (Code : *une seconde messe).* Pour nous au contraire *alia missa* doit être traduit par : *une messe autre* (Code, une messe de caractère différent, une messe privée, par opposition à la messe paroissiale).

Si le législateur avait voulu viser les deux autres messes, il aurait employé le pluriel, puisqu'il en reste deux à dire par le célébrant : *nec* ALIÆ *sine indulto apostolico.* Etc.

R. — Ad I. 1. Oui, ces clauses sont maintenues. Le can. 821 § 3 est la reproduction, sans aucun changement, du droit antérieur au Code, représenté, en l'espèce, par l'autorisation donnée par Pie X et promulguée par le décret du St-Office du 1er août 1907. Le seul changement que l'on puisse constater est la suppression de certains mots, d'où résulte pour le texte de la loi, comme il convenait, plus de concision et de brièveté. Un texte de loi ne comporte pas en effet le mode, toujours un peu oratoire et développé, de l'exposition faite dans un décret de Congrégation.

Ceci étant, le can. 821 § 3 doit avoir dans le Code la même interprétation que celle qu'avait le droit antérieur qu'il reproduit *ex integro.* (c. 6-2°).

Or il est manifeste que l'interprétation du décret du 1er août 1907 était fixée de par la volonté même de Pie X, notifiée par le St-Office le 26 nov. 1908. Cette interprétation authentique, puisqu'elle était donnée par le législateur même (c. 17 § 1), s'imposait avant le Code. Elle s'impose encore actuellement, puisque le can. 821 § 3 reproduit le droit ancien.

L'apposition dans les notes du dernier décret du St-Office insinue bien que ce décret garde sa valeur.

Il faut cependant comprendre la 2e restriction. L'indult pour les oratoires ne pouvait pas être étendu aux églises desservies par les religieux et servant à l'usage public des fidèles, mais cela, *salvo tamen religiosorum privilegio in media nocte missam celebrandi.* Ce qui signifiait que si les religieux n'avaient pas d'autre lieu sacré pour dire la messe de la nuit de Noël, ils pouvaient la célébrer dans cette église, mais qu'à ce moment l'église même ne pouvait pas servir à l'usage des fidèles, mais était strictement réservée à la mise en pratique du privilège des religieux, *januis clausis.* Bien entendu il s'agit d'églises qui, bien qu'ouvertes aux fidèles, ne sont pas paroissiales.

2. Les fidèles qui, malgré la défense faite par le législateur lui-même, seraient admis à cette messe, ne satisferaient pas au précepte. La célébration de la messe, et l'audition par conséquent, étant un privilège, ne peut pas s'étendre à d'autres qu'à ceux qui sont l'objet du privilège. Voyez ce que nous avons dit pour les messes dans les oratoires privés.

3. La rédaction du Code signifie que l'assistance à une seule messe suffit pour le précepte. Il était sans doute inutile de dire que l'assistance aux trois messes portait satisfaction du précepte. Que voulez-vous exiger de plus du fidèle qui ayant le droit d'assister à la messe dans l'endroit désigné, y entend les trois messes que l'on peut y célébrer ce jour-là ?

4. Nous pensons que ce *servatis servandis* s'applique surtout, dans le cas de la messe unique, à imposer au prêtre célébrant le choix parmi les

trois, de l'unique messe qu'il dira. Vous savez que le jour de Noël, un prêtre qui ne dit qu'une messe doit dire celle qui correspond à l'heure où il célèbre. Remarquez que le canon parle de la célébration dans la nuit, et non pas strictement à minuit. Si l'on célèbre cette unique messe à minuit, on ne peut dire que la première des trois messes de la Nativité, celle de minuit. Nous croyons que c'est là le sens principal et la principale application de ce *servatis servandis,* sans exclure l'obéissance aux autres rubriques, que vous citez et qui sont également obligatoires.

Ad II. — L'argumentation de M. Tanquerey est basée sur le can. 5, qui partage les coutumes contraires aux prescriptions du Code en deux classes : celles qui sont expressément réprouvées par le texte même du Code et celles qui ne le sont pas. Les premières devaient être éliminées et l'on ne devait pas permettre qu'elles revivent. Quant aux secondes, le canon en distingue deux catégories : les centenaires et immémoriales, et les autres, de moindre durée acquise. Les centenaires ou immémoriales pouvaient être *tolérées,* si l'Ordinaire jugeait qu'il était *impossible,* en raison de circonstances de lieux et de personnes, *de les faire disparaître.* Voyez que tout ne dépendait pas de la volonté de l'Ordinaire, mais d'une constatation qu'il devait faire, et dont sa conscience demeurait chargée.

La coutume permettant à tout prêtre de dire trois messes dans la nuit de Noël était certainement, en France, une coutume immémoriale. L'interprétation de M. Tanquerey serait inattaquable, sans une circonstance fâcheuse pour cette coutume et ceux qui veulent la maintenir. En effet, cette coutume, toute immémoriale qu'elle soit de fait, n'a jamais prescrit canoniquement, car la S. C. des Rites l'a déclarée un abus, et a ordonné aux Ordinaires de l'éliminer. Ainsi en particulier dans le décret *in Aretina,* du 18 sept. 1781, à la demande si l'Evêque pouvait laisser s'introduire cette coutume, ou du moins la maintenir là où elle existait, la S. C. a répondu : « *Contrariam consuetudinem declarandam esse abusum, et Episcopus curet ut abscindatur.* » Ce décret a été maintenu dans l'édition officielle des *Decreta authentica,* où vous pourrez le trouver sous le n° 2520.

Il faut donc, après le canon 5, comme il aurait fallu toujours le faire, suivre sur ce point le droit commun. L'Ordinaire ne peut pas déclarer *tolérable* une coutume que la S. C. a déclaré *un abus,* et que lui-même a reçu *l'ordre d'éliminer.*

Il n'y a donc qu'un remède à vos malheurs : obtenir, ou un Indult, comme en ont obtenu certains diocèses (par ex. Paris, en 1892), ou un changement dans le droit commun.

Jusque-là, la célébration des trois messes dans la nuit de Noël est interdite. Jusque-là, la célébration de toute autre messe que la paroissiale ou la conventuelle (sauf le privilège des oratoires) est interdite, la nuit de Noël.

Le droit commun, les décrets des SS. Congrégations s'imposent à tous. Ceux qui interprètent le droit sans tenir compte de ces décrets ne peuvent être suivis en conscience dans leurs opinions. Nous ne nous lasserons pas de le répéter.

Ad III. — Commençons par dire que « *le correspondant* » contre qui vous chargez avec une ardeur aussi pleine de jeunesse que dépourvue de bagage *(impedimenta)* scientifique, n'est pas nous, qui allons vous répondre.

Nous serons maintenant plus libres, vous et nous, d'arrière-pensées.

Ce « correspondant » n'est pas si coupable, ni si pervers que vous le montrez. *Il ne pourfend personne.* Il ne *patauge* pas, dans la détermination des raisons que vous dites, et sans doute pour une raison excellente : c'est qu'*il ne dit pas un mot de ces prétendues raisons.* Il ne tente pas le moins du monde d'établir les raisons qui ont fait accorder aux oratoires des maisons pieuses le privilège des messes de la nuit de Noël. Donc, pour l'instant... débridez Rossinante.

1. *Innovation ? Désormais ?* Des mots fâcheux — pour vous, — et qui font paraître, à n'en pouvoir douter, votre ignorance de la question. L'unité de messe à minuit de la Nativité, n'est pas une innovation du Code. Le Code n'a pas à dire : *désormais* la messe de minuit sera unique. Il y a bien longtemps que la loi a déterminé ce point : de par le droit commun, une seule messe peut être dite à minuit de la Nativité, et c'est la messe conventuelle ou la messe paroissiale (sauf l'exception pour les maisons religieuses ou pieuses).

Le droit commun, c'est le can. 821 § 2, et le § 3 du même canon reproduit pour les communautés non astreintes à la messe conventuelle l'exception introduite et accordée par Pie X.

Représenter cette unité de messe comme une innovation du Code, c'est faire preuve d'une ignorance radicale du droit antérieur. Voyez donc l'*Ami* 1923, p. 527, col. 1, et la note 3 de la même colonne. Lisez les références qui vous sont indiquées. Voyez notre réponse *ad II.* Vous y trouverez un décret de la S. C. des Rites déclarant, quelque temps avant le Code, en 1781, que « vos deux dernières messes de la nuit de Noël » sont *un abus* que l'Evêque *doit éliminer* de la pratique. Voilà de l'ancien qui va vous ouvrir des horizons fort nouveaux.

Votre ignorance de ce point de législation vous a fourni un argument : nous perdrions *désormais* notre temps à vous dire ce que nous pensons de ce même argument.

2. Votre argumentation porte sur deux mots : *inchoari,* et *sola.*

a) Pour *inchoari.* Acceptons votre sens : seule la messe paroissiale et conventuelle pourra commencer à minuit. Comment échapperez-vous à l'impossibilité de célébrer deux autres messes à minuit ? à l'impossibilité pour tout prêtre qui ne célèbre pas la messe paroissiale ou la messe conventuelle, de célébrer à partir de minuit non pas trois, mais même une seule messe ?

Même votre argumentation conduit à déclarer : une seule messe est permise à minuit, et c'est la messe paroissiale ou la conventuelle, suivant les églises.

A quoi bon alors votre chevauchée ? Encore ici, ...débridez Rossinante.

b) **Pour** *sola.* **Oui,** *alia missa* **signifie une messe autre que la paroissiale ou la conventuelle, ainsi que nous venons de le dire. Ceci pour la traduction** *ad verbum.* **Avouez que,** *pour le sens,* **dire : « Une seconde, troisième... messe est interdite, on ne peut en dire qu'une, la conventuelle ou la paroissiale, » ou bien dire : « Une seule messe est permise, la paroissiale ou la conventuelle, et toute autre est défendue, » c'est exactement la même chose. Alors quelle querelle cherchez-vous à l'***Ami* **de 1920 ?**

Quant à votre argumentation tirée du pluriel, nous avons le regret de devoir vous dire que votre ignorance de la langue latine égale celle que vous professez pour le droit canonique. Ce n'est pas *nec aliæ,* **qu'il faudrait, si l'on avait voulu exclure les deux restantes, mais bien** *nec ceteræ.*

A la fin de votre argumentation, *que nous ne reproduisons pas,* **vous parlez de la distribution de la communion. Voyez l'état de la controverse,** *Ami* **1923, p. 528. Comme exposé de la controverse, vous pouvez y ajouter foi. Mais il y manque, à notre avis, une conclusion, qu'un** *juriste* **ne saurait omettre. La voici : même si la seconde opinion (qui permet la distribution de la communion) méritait d'être retenue, étant donné la valeur, incontestable, des arguments de la première (celle qui défend la distribution), tout ce qu'on pourrait dire, c'est qu'il y a doute pour savoir si l'ancien droit (défendant la distribution) est encore existant, ou si certains canons du Code n'ont pas introduit un droit nouveau (permettant la distribution). Donc,** *il faut* **conclure (can. 6, 4°) :** *A veteri jure non est recedendum.* **C'est la seule façon d'interpréter les canons sur lesquels s'appuie la seconde opinion (celle qui permet la distribution).**

Donc, la distribution de la communion aux fidèles, la nuit de Noël, *est interdite.*

Ce qui, du reste, paraît bien le prouver, c'est la réponse suivante faite par le Card. Gasparri, en qualité de président de la Commission d'interprétation, à une demande de l'évêque de Tuguegarao (Iles Philippines) [1].

La demande avait été faite le 22 avril 1919 :

Eminentissime et Reverendissime Domine,

Cum in Can. 867 § 4 statuatur : « Sacram Communionem iis tantum horis distribui posse quibus Missæ sacrificium offerri potest, nisi aliud rationabilis causa suadeat, » quæritur utrum vi hujus canonis et absque indulto apostolico sacra Communio distribui possit petentibus in Missa quæ celebratur nocte Nativitatis Domini in ecclesiis parœcialibus et conventualibus, quotiescumque judicio saltem Ordinarii adsit rationabilis causa id faciendi ?

La réponse est du 10 juillet suivant :

Perillustris ac Rme Domine uti Frater,

Ad dubium ab A. T. propositum circa can. 867 § 4 : « Utrum vi hujus canonis et absque indulto apostolico sacra Communio distribui possit petentibus in Missa quæ celebratur nocte Nativitatis Domini, in ecclesiis parœcialibus et conventualibus, quotiescumque, judicio saltem Ordinarii, adsit rationabilis causa id faciendi, » infrascriptus Commissionis Præses respondet :

Affirmative.

Occasionem libenter amplector etc...

P. Card. Gasparri, *Præses,*
Aloisius Sincero, *Secretarius.*

Ce canon 867 § 4, à lui seul, ne suffit donc pas à permettre la distribution de la communion à la messe paroissiale ou conventuelle de minuit ; ou plutôt, ce n'est pas l'autorisation qu'il donne, mais bien l'exception qu'il prévoit, qui rend possible la distribution de la communion à minuit. S'il fallait en effet conclure de la licéité de la distribution de la communion aux heures où la messe est permise, à la possibilité de la distribution à minuit de la Nativité, que viendrait faire l'expression : *Judicio saltem Ordinarii... rationabilis causa id faciendi?* **La chose s'interprète mieux ainsi : On peut distribuer la communion aux heures où, en général, la célébration de la messe est permise indistinctement à tout prêtre. A minuit de la Nativité, la célébration générale de la messe n'est pas autorisée, puisque seule la messe paroissiale et la messe conventuelle, par exception, sont possibles. On ne pourra donc distribuer la communion à ces messes de minuit, que si l'exception prévue par le can. 867 § 4 se réalise :** *nisi aliud rationabilis causa suadeat.* **La possibilité de la communion à minuit dépend donc de l'existence, au jugement de l'Evêque, de la cause raisonnable qui justifiera cette distribution. Il n'y aurait pas besoin de l'intervention de l'Ordinaire, ni de la cause raisonnable à constater, si le droit donnait purement et simplement l'autorisation.**

Quelle sera cette cause raisonnable ? Non seulement, dirons-nous avec le *Monitore,* **la coutume, là où elle existe, de communier à minuit (comme en France à peu près partout), et la rigueur (que sa nouveauté rendrait encore plus dure) de faire revenir** *à jeun,* **aux messes du jour, les fidèles qui désireraient communier ; mais aussi, simplement, le pieux désir des fidèles de solenniser par la communion l'heure où Notre-Seigneur vint au monde, nous paraissent des motifs que l'Ordinaire peut déclarer suffisants pour constituer la** *rationabilis causa* **demandée.**

Voilà qui met en paix, pensons-nous, les exigences de la théorie et les désirs de la pratique.

Q. — Quelle attitude prendre vis-à-vis d'enfants qui en confession s'accusent d'avoir mangé de la viande au repas de famille ? Les uns répondent : « Mangez ce que vous avez, sans vous inquiéter du reste ; vos parents seuls savent ce qu'ils doivent faire. »

D'autres confrères seraient moins larges, et voudraient tout d'abord marquer l'obligation essentielle

[1] Cette réponse n'a pas été officiellement publiée. Le *Monitore ecclesiastico* a cité la seule réponse en 1922, p. 371, d'après la *Cultura Social* de Manille, avril 1920, p. 225. En janvier 1924, p. 22, il cite le texte de la demande et la date. Ce document nous paraît avoir passé à peu près complètement inaperçu, au moins en France.

qui lie les enfants comme les parents, tout en déliant facilement les premiers de l'obligation *propter grave incommodum*.

Quid en pratique, pour sauvegarder le respect envers la loi ecclésiastique ? La première manière me paraît un peu dangereuse à ce point de vue... Vous rendriez service à bien des confrères en les éclairant à ce sujet.

R. — Ce sont « les autres » qui ont raison. Nous avons eu naguère (p. 258) l'occasion de parler de la nécessité où nous allons de plus en plus nous trouver de préparer les enfants à résister au choc du mauvais exemple qu'ils ont sous les yeux dans l'intimité de la vie domestique. Il ne s'agit pas de partir en guerre contre la famille, ni de sacrifier l'autorité paternelle à la nôtre. Affaire de prudence, de doigté sans doute, mais où, en définitive, nous avons droit et devoir de veiller à ce que nos silences, nos attitudes de tolérance résignée, ne tournent pas, en fin de compte, au très sérieux préjudice de la vie morale chrétienne de l'enfant.

Le cas du « maigre », sous ce rapport est, parmi bien d'autres, typique. Nous enseignons avec force au catéchisme l'obligation grave du commandement de l'Eglise qui prescrit l'abstinence, et, naturellement, vue de notre côté, à la lumière que nous y projetons, la loi paraît chose d'importance à l'enfant. Chez ses parents, pas de maigre le vendredi, pas de carême. Il arrive même qu'on en parle pour s'en moquer comme d'une pratique réservée aux dévots et dévotes, ou à qui en a le goût, mais qu'on n'est point tenu d'adopter pour son propre compte.

Antinomie, contradiction vivante, où se débat la conscience de l'enfant. Gardons-nous de croire qu'il n'y fait aucune attention, et n'en raisonne point dans l'arrière-fond de sa petite pensée. En règle très générale, il ne condamne pas ses parents, étant à priori entraîné, avec raison, à ne point les juger, ni blâmer de ce qu'ils font. Même attitude d'esprit à l'égard du curé dont la parole constitue pour lui une autorité qu'il ne sait ni ne veut discuter. Le curé, pour lui, a raison, et ses parents aussi.

Pour résoudre la contradiction qui lui saute aux yeux et fortement l'impressionne, quoiqu'il s'en taise, et quoi qu'on en pense, il emploie tout simplement le moyen de logique naturelle instinctif du *sub alio respectu*. Il finit par se dire que la religion est chose relative, souple, point absolue ni universelle dans ses exigences, mais susceptible d'obliger ou de n'obliger pas suivant les conditions et milieux où l'on se trouve. Sans formules techniques, comme celle-ci, ni réflexions bien conscientes, tout cela se traduit chez lui en deux mots pratiques : « M. le curé a raison ; papa aussi. »

Plût à Dieu qu'il fût scandalisé de la conduite irréligieuse des siens ! Cela prouverait au moins qu'il l'apprécie d'après les pensées de la foi et garde au fond le respect de l'autorité supérieure de l'Eglise. Sa conscience, bien instruite, ne serait alors qu'à *former*, pour lui éviter l'effet fâcheux du scandale et le maintenir dans ses jugements personnels exacts de bon chrétien.

Mais ce n'est pas là l'hypothèse qui, de nos jours, dans nos milieux religieusement tièdes, se vérifie le plus souvent. L'enfant ne donne point tort à ses parents. De très bonne foi, il commence déjà à se laisser pénétrer par l'erreur autour de lui répandue, vivante dans les faits quotidiens auxquels il est mêlé, et qui deviendra sous peu, comme pour tant d'autres, sa règle de conduite quand il sera devenu « grand. » Il se dit, — ce que lui crient sur tous les tons les choses qui l'entourent, — qu'au catéchisme il faut croire M. le curé et faire ce qu'il dit, et que plus tard... ce sera différent, que la religion n'est pas la même pour les enfants et pour les « hommes. »

C'est tout, et c'est trop, hélas ! Point de raisonnement profond. Une impression, si l'on veut, à fleur de peau, mais qui est puissante et qui suffit pour que, de très bonne foi, répétons-le, l'enfant prenne au sérieux (provisoire !) les enseignements du curé, et ne soit pas choqué jusqu'au scandale de constater qu'on ne les observe pas au foyer domestique.

Nous ne disons point que ce soit là un fait général, sans exceptions, parmi nos enfants de familles pratiquement irréligieuses. Il est cependant assez fréquent dans certains milieux à foi languissante, voire franchement mauvais et sectaires, pour que nous nous montrions anxieux de l'avenir où il nous mène, si, comme il est à prévoir en logique purement naturelle, il continue de se multiplier tous les jours davantage.

Que conclure et que faire ? La culpabilité des enfants n'est pas en cause, évidemment. Ils n'ont rien à voir dans la composition du menu qu'on leur sert à la maison. Encore, cependant, faut-il veiller à ce qu'ils ne se chargent pas subjectivement la conscience de fautes imaginaires qui ne leur sont point objectivement imputables. C'est là, pour plusieurs, un danger de conscience erronée qu'il faut prévoir, et éviter, en leur disant qu'il n'y a jamais de péché à faire une chose qu'on n'est pas libre d'éviter, et que l'obéissance à leurs parents les met à l'abri de toute faute devant Dieu.

Mais faut-il s'en tenir là ? Les réflexions graves qui précèdent montrent assez que, dans les cas au moins que nous avons particulièrement visés, cette formation casuistique de la conscience de l'enfant, suffisante pour écarter sa faute actuelle, n'apporte point le remède qu'il faudrait au mal de la fausse appréciation de ses obligations religieuses personnelles et permanentes pour l'avenir.

Personnelles et *permanentes* sont bien les deux mots qui résument le problème et suggèrent les éléments nécessaires de sa solution. Il faut arriver à persuader l'enfant que ses devoirs de chrétien ne sont pas des devoirs de circonstance, d'occasion, qui pourront se modifier et même disparaître quand il sera grand, parce qu'il sera devenu homme, et que les conditions sociales de sa vie auront changé ; bref, que ces devoirs sont *personnels*, et que, dans la fidélité à les accomplir, il n'a à tenir compte d'aucun exemple, d'aucune intervention étrangère,

mais de Dieu seul qui commande, et de sa propre conscience qui doit obéir.

Leur *permanence* ou continuité est un autre caractère sur lequel il y a lieu aussi d'insister beaucoup, en imprégnant l'âme de l'enfant de cette vérité, que ses obligations religieuses à l'égard des commandements de l'Eglise n'existent pas seulement pour un temps et pour un âge donné, mais qu'elles le suivront toute sa vie à travers les vicissitudes de ses évolutions, d'un mot enfin, que le fait de « devenir grand » n'y changera rien pour lui.

Il faut lui faire comprendre aussi que la suspension provisoire d'une loi, quand on n'est pas libre de l'observer, n'empêche pas la loi de subsister et de s'imposer à nouveau à la conscience, dès que la cause légitime de son exemption temporaire a disparu.

Le terrain étant ainsi préparé, il sera plus facile de résoudre la difficulté domestique. Très largement on le tranquillisera sur le fait que l'obligation du maigre est pour lui *suspendue* à cause de la pratique de ses parents, qu'il n'est pas en son pouvoir de réformer, qu'il peut même respectueusement se dispenser de juger; mais on aura soin de lui faire bien entendre qu'il reste au fond soumis au commandement de l'Eglise, et qu'il devra l'observer quand, plus tard, il sera devenu assez indépendant et maître de ses actions pour user de sa liberté de vivre en bon chrétien.

L'important est d'arriver à empêcher de germer et de se développer dans son esprit cette suggestion, entre toutes dangereuse, que la religion des enfants n'est pas la même que celle des grandes personnes, celle des hommes, ou, ce qui revient au même, qu'on peut se contenter de la religion telle qu'on la voit comprise et communément pratiquée autour de soi.

Nous répondons nettement à la question de notre correspondant : *non,* il ne faut pas garder le silence devant le péril que fait courir à la conscience de l'enfant la contradiction vivante de ce qu'on lui enseigne au catéchisme à propos de l'abstinence avec ce qu'il voit couramment pratiqué chez lui en sens contraire. Il est trop à craindre, si nous n'intervenons pas, que le pauvre petit, au lieu de se former la conscience comme il faudrait, se la déforme sous l'influence d'impressions qui se traduiront bientôt, pour lui comme pour tant d'autres, au sortir des catéchismes, par la désertion de ses devoirs religieux.

Q. — J'ai eu récemment à donner, au point de vue conscience, mon avis à propos d'une prescription libérative (d'un droit de passage). Les conditions légales, temps et non usage, étaient bien réalisées. Mais le « prescrivant » me disait avoir été de mauvaise foi, car il savait fort bien que la prescription allait son train, et gardait malgré cela le silence. Sa conscience lui reproche maintenant de n'avoir pas averti son voisin, ainsi qu'il aurait dû le faire. J'ai consulté mes auteurs, qui ne s'expliquent pas bien clairement sur ce cas-là. J'en ai trouvé un (Noldin) qui ne demande pas de bonne foi positive, mais réclame pour la légitimité de la prescription la bonne foi négative. J'avoue ne pas bien comprendre ce que c'est que cette bonne foi négative. Pratiquement, mon homme pouvait-il se considérer comme ayant prescrit en sûreté de conscience?

R. — Quoi qu'il en soit de la diversité des législations civiles sur ce point-là, le droit ecclésiastique n'admet pas, en conscience, la prescription sans la bonne foi : « *Nulla valet præscriptio nisi bona fide nitatur, non solum initio possessionis, sed toto possessionis tempore ad præscriptionem requisito* » (c. 1512).

Un cas tout particulier se présente à propos des prescriptions dites *libératives.* Pour bien comprendre la résolution qu'on en donne communément en théologie morale, il importe d'avoir présentes à l'esprit les trois notions préliminaires que voici.

a) Prescription acquisitive, libérative. — Autre chose est l'*acquisition* d'un droit nouveau, autre chose l'*extinction d'une obligation* juridique préexistante. Si c'est par voie de prescription que le droit nouveau entre dans notre domaine, on dit alors que c'est une *prescription acquisitive,* et l'épithète est suffisamment expressive par elle-même. Mais il peut se faire que la prescription, au lieu d'augmenter positivement le domaine de nos droits, restreigne le champ de nos devoirs, en nous libérant d'une certaine obligation de justice. Il y a alors *prescription libérative.*

b) Obligations actives, passives. — Je dois 100 fr. à Pierre, auquel v. g. j'ai acheté une montre. J'ai donc le devoir de produire cette réalité personnelle qui consiste à payer. C'est une *obligation active,* qui m'oblige à faire, à poser une certaine action, en correspondance avec le droit qu'a mon « créancier » d'exiger que je la fasse.

Pierre a droit de passage sur mon champ. J'ai le devoir de le laisser user de son droit. Mais c'est là chez moi une obligation toute passive, qui me crée un devoir, non pas d'*agir,* mais de *pâtir,* de subir cette sorte d'intervention étrangère dans mon domaine, que la langue du droit appelle une « servitude. »

Il y a donc deux sortes de prescription libérative: 1° celle qui éteint une obligation active, qui fait cesser un devoir comportant pour son accomplissement une action personnelle positive, et 2° celle qui délivre d'une servitude ou obligation passive au sens que nous venons de préciser.

c) Bonne foi, mauvaise foi. — Sans nous embarrasser des définitions théoriques un peu différentes qu'en présentent nos auteurs, disons tout simplement, et de façon d'abord très générale, qu'il y a bonne foi quand on a conscience (vraie ou erronée, peu importe) de bien faire, et mauvaise foi, par raison inverse, quand on a conscience de mal faire; autant dire conscience *de honesto,* conscience *de malo.*

En matière de justice, l'*honestum,* au point de vue qui nous occupe, c'est le respect du droit d'autrui, et le *malum* c'est l'atteinte qu'on y porte

injustement. Les deux termes opposés de la distinction sont clairs : ils correspondent à deux attitudes de conscience bien caractérisées quand on les réfère à ces deux objectifs contraires : respect ou violation du droit d'autrui.

A notre avis, il était très suffisant d'en rester là. Quelques théologiens récents ont cru pouvoir pousser plus loin cette analyse des états de conscience dans le cas présent, d'où une nouvelle distinction, qui nous paraît aussi subtile et inutile que peu fondée. Entre la bonne et la mauvaise foi, ils imaginent une sorte d'état intermédiaire, « mixte, » dans lequel on ne viole pas le droit du prochain, sans pourtant lui témoigner un respect absolu. C'est le cas de celui qui voit courir à son avantage une prescription libérative, et s'en réjouit, sans avertir le propriétaire menacé, d'avoir à s'en défendre. On appelle cela de la bonne foi *négative*.

L'épithète est mal choisie, car la bonne foi est psychologiquement quelque chose de positif. Quant à la dire négative *ratione objecti,* en ce sens qu'elle se rapporterait au silence de celui qui prescrit, c'est tout aussi incorrect. Il n'y a ni bonne ni mauvaise foi à ne rien dire quand on est en droit de se taire. En pareil cas, le genre bonne foi ne comporte pas les spécifications *positive* et *négative.* Il arrive, il est vrai, qu'on emploie parfois l'expression « bonne foi positive » pour signifier l'existence réelle, *actu,* de la bonne foi, comme lorsqu'on parle de quelque intention « positive. » Mais alors la bonne foi n'a, pas plus que l'intention, sa contrepartie négative. Cette distinction entre bonne foi positive et négative, à peu près inconnue chez presque tous les théologiens, est à supprimer. Elle ne fait d'ailleurs que compliquer sans raison, au lieu de l'éclairer, la solution du cas particulier de la prescription libérative *ab obligatione passiva* pour lequel on l'a inventée, ainsi que nous le dirons tout à l'heure.

Puisque le seul problème des prescriptions libératives est actuellement en cause, nous ne disons rien de la doctrine, d'ailleurs très connue et très claire, de la bonne foi requise en droit canonique pour la prescription acquisitive. Les législations civiles varient beaucoup sur ce point-là. Sans parler de celles qui admettent la prescription (comme refus au moins d'action civile) indépendamment de toute considération de bonne ou de mauvaise foi, il est tels de nos codes modernes qui réclament la bonne foi « juridique » seulement au début de la possession, tels autres qui, suivant la nature et la durée des prescriptions, l'exigent intégralement ou, si l'on peut dire, en doses différentes, ou pas du tout.

Une chose pour nous est certaine : c'est que, en dépit de toutes dispositions contraires de la loi civile, on ne prescrit jamais, à aucun moment, *en conscience* un droit qu'on sait avec certitude appartenir à autrui. La bonne foi douteuse ne permet la prescription que dans le cas où elle survient au cours d'une possession prolongée dont la légitimité a été certaine au début : on applique alors la règle réflexe : *In dubio melior est conditio possidentis.*

Mais revenons aux *prescriptions libératives.* Elles sont, comme nous l'avons dit, de deux sortes, suivant qu'elles se rapportent à l'extinction d'une obligation *active* ou d'une obligation *passive.* Examinons séparément ces deux hypothèses.

1° *Obligations actives.* — La bonne foi, évidemment, est ici requise. Inutile de la dire positive : bonne foi tout court suffit. Pierre est tenu de faire ou donner une certaine chose. Tant qu'il ne l'a pas faite ou donnée, il reste soumis à son obligation, qui ne peut régulièrement s'éteindre que par la réalité de son accomplissement. Si le créancier ne réclame son dû qu'après le temps écoulé de la prescription, Pierre ne peut en conscience faire la sourde oreille que s'il est de bonne foi persuadé de *ne rien devoir,* soit qu'il ait oublié sa dette, soit qu'il ait la conviction de l'avoir déjà acquittée.

2° *Obligations passives.* — C'est une tout autre hypothèse. Pour bien saisir la résolution casuistique très spéciale qu'elle appelle au point de vue de la bonne foi, il faut se rappeler que nous avons affaire ici à l'extinction d'une servitude, laquelle, comme l'on sait, constitue un *droit* chez son bénéficiaire, auquel ne correspond *aucun devoir* d'obligation *active* chez celui qui en est grevé, mais seulement le devoir, négatif celui-là, de ne rien faire pour empêcher le libre usage de la servitude chez son titulaire.

Prenons l'exemple classique de la servitude de passage. Paul a le *droit* de traverser la propriété de Pierre. Que Paul en use on n'en use pas, *c'est son affaire.* Pierre n'a aucune obligation à son endroit sous ce rapport-là. Son seul *devoir* correspondant est de *laisser* à Paul le libre exercice de son droit, de ne rien faire par conséquent pour le paralyser, le gêner, bref, de n'employer aucun moyen quelconque d'obstruction. En *justice,* c'est tout, quoi qu'il en puisse être par ailleurs au point de vue de la *charité,* dont nous n'avons rien à dire pour le moment.

Or, Paul s'abstient de passer sur le champ de Pierre. Celui-ci, bon juriste, et attentif, pense à la prescription, et se réjouit d'avoir bientôt peut-être à en profiter pour se libérer de la servitude qui grève sa propriété. Il garde un profond silence, bien entendu, mais ne fait absolument rien par ailleurs qui puisse, chez Paul, porter atteinte au libre exercice de son droit. Au bout du temps légalement fixé pour la prescription, Paul aura perdu son droit de passage et Pierre se trouvera délivré de la servitude.

Il y a bonne foi chez Pierre, s'il ne gêne pas volontairement le droit de Paul, s'il laisse au temps et au *non usage* de la servitude le soin de mener à bien la prescription, sans y rien ajouter injustement par son fait ; mauvaise foi, dans le cas contraire. C'est simple et clair. Où voit-on qu'il soit besoin en tout cela de parler de *bonne foi néga-*

tive, à moins qu'on ne veuille entendre par là le respect du droit d'autrui qui consiste « négativement » à ne point mettre obstacle à son exercice ? Mais c'est là un devoir élémentaire de justice, commun à tous les cas où, par rapport à autrui, un droit de propriété quelconque est en jeu, et personne ne songe à l'appeler bonne foi négative : c'est simplement devoir de justice.

D'autre part, on ne voit pas, non plus, en quoi pourrait consister, dans le cas qui nous occupe, la bonne foi *positive* qu'on dit n'être pas requise pour la prescription, par opposition à la bonne foi *négative* déclarée suffisante. Veut-on dire qu'il n'est pas nécessaire que Pierre ait conscience explicite du droit que va lui apporter la prescription ? C'est alors une tautologie bien inutile, puisque précisément la prescription libérative est une extinction objective d'obligation, qui résulte automatiquement du *non usage* et du *temps*, sans aucune attention ou conscience explicite de la part de personne, ni de Pierre ni de Paul, dès le début et pendant tout le cours de la prescription.

Tenons-nous en donc à la bonne foi tout court, et disons que, dans le cas particulier de la prescription libérative *ab obligatione passiva*, elle consiste à n'être pas de mauvaise foi, c'est-à-dire à ne point empêcher le voisin d'user de son droit de servitude. *C'est tout* ce qui est nécessaire et suffisant, en fait de bonne foi, pour que cette sorte de prescription soit en conscience légitime.

Cette conclusion suppose le principe de théologie morale bien connu, universellement admis, à savoir qu'on n'est point tenu *en justice* d'avertir le prochain du péril que court son droit. *En charité* quelquefois, oui ; pas toujours ; et cela dépend des conditions objectives et subjectives très variables dans lesquelles peut se présenter, pour un cas donné, l'application de la loi de charité.

Dans tout ce qui précède nous nous sommes maintenus rigoureusement sur le seul terrain de la justice. Très possible que le « prescrivant » dont parle notre correspondant ait eu raison de se reprocher d'avoir commis une faute contre la charité en n'avertissant pas son voisin que le terme de la prescription était tout proche. S'il tient à la réparer, il n'a qu'à lui offrir, à titre gracieux, et non plus de servitude, la permission de passer sur son domaine quand bon lui semblera. Mais tout cela est d'un autre ordre, et n'empêche point la prescription d'être en conscience au point de vue de la justice un fait accompli.

C'est tout justement pour rendre les ayants-droit attentifs à veiller sur leur domaine, dont ils ont seuls la garde, qu'a été institué le régime légal, et parfaitement légitime, de la prescription, qui n'est pas à proprement parler une translation forcée de propriété, mais bien plutôt la constatation d'une négligence que l'autorité sociale interprète, avec raison, comme un renoncement implicite du propriétaire à son droit.

Q. — M. le chanoine Sauvé dans son volume *La Carte des Ames sur la terre*, p. 37, dit que par la contrition parfaite, l'âme en état de péché mortel est justifiée sur le coup, pourvu qu'elle ait l'intention de se confesser au moins une fois l'an ou à la fête prochaine. (Evidemment cette contrition parfaite ne suffirait pas si l'on devait recevoir, par exemple, un sacrement des vivants avant d'arriver à Pâques). Plus loin, le même auteur ajoute qu'il serait bon de dire et de répéter que les pécheurs peuvent se réconcilier eux-mêmes avec Dieu, par l'acte de contrition parfaite. D'aucuns, surtout parmi les prêtres de paroisse, objecteront (c'est toujours l'auteur qui parle) que si l'on enseigne cette doctrine, les âmes qui tombent dans le péché mortel retarderont leur confession jusqu'à Pâques... etc.

C'est ce qui m'est arrivé il y a quelques mois. Confiant en la doctrine approuvée de M. Sauvé, je l'ai prêchée. Mais en descendant de chaire, les prêtres présents m'ont exprimé quelque étonnement sur ce que j'avais dit. Ils prétendaient que le désir de la confession *quamprimum* est renfermé dans l'acte de contrition parfaite. On n'aime pas parfaitement si, le pouvant, on ne fait pas au plus tôt ce qu'exige (?) la personne aimée. Et quand bien même l'opinion de M. Sauvé serait vraie, on ne devrait pas la prêcher.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — La doctrine de M. Sauvé est parfaitement correcte et, vu sa caractéristique d'enseignement théologique certain et commun, l'on peut dire que c'est la doctrine même de l'Eglise. Les confrères qui l'ont contredite ont sans doute oublié certaines thèses importantes de théologie morale qu'il ne sera pas inutile de leur rappeler.

* * *

I. — La contrition parfaite remet à elle seule les péchés mortels ; et l'on ajoute : *cum voto sacramenti*. Sur la première partie de cette proposition, point d'embarras, ni de doute pour personne. Passons.

Le *votum sacramenti*, expression classique consacrée, s'entend d'une pensée, d'un désir, d'un propos, au moins *implicite*, de déclarer quand même ces péchés à la prochaine confession. Au moins *implicite*, dit-on, ce qui signifie qu'il n'est pas nécessaire de formuler *explicitement* cette résolution de se confesser plus tard de ces fautes. Quant au propos « implicite, » chacun sait qu'il se réduit à peu de chose, presque à rien, nous pourrions dire même, et ce serait exact encore, à rien du tout, à rien au moins qui soit réellement distinct de l'acte de contrition justificatif. Si, en effet, cet acte est sincère, l'amour de Dieu qu'il comporte comprend évidemment la disposition loyale à accomplir tous ses préceptes, donc aussi le précepte promulgué par l'Eglise de soumettre tous les péchés mortels au pouvoir des clefs.

Le *cum voto sacramenti* semble avoir été ajouté pour donner à entendre que la contrition ne serait pas parfaite *cum exclusione sacramenti*, plutôt que pour en faire une condition positive à part dans la pensée du pécheur par ailleurs sérieusement et pleinement contrit de contrition parfaite.

Il en va du cas présent comme du *bon propos* dans la confession sacramentelle. Ce bon propos peut n'être pas exprimé ; le pénitent peut même n'y pas songer le moins du monde ; si son attrition

est sincère, le bon propos s'y trouve implicitement renfermé, et cela suffit, tout comme il suffit d'avoir la contrition parfaite sans penser même à la future confession pour être justifié.

II. — Il n'y a aucune obligation, après la contrition parfaite, de se confesser *quamprimum,* sauf le cas de la communion à recevoir ou de la messe à célébrer, car alors c'est un précepte formel de ne point s'en tenir à la contrition : la confession est rigoureusement exigée. Mais, pour qui n'est point dans ce cas exceptionnel, l'Eglise, ce qui est mieux encore que la théologie, déclare expressément qu'il n'y a précepte de se confesser qu'une fois par an, à Pâques. De quel droit ferait-on peser sur le pécheur réconcilié avec Dieu par la contrition parfaite une obligation qu'on n'impose pas aux gens qui restent « jusqu'à Pâques » en état de péché mortel ? C'est plus que de la sévérité ; c'est pur abus de pouvoir.

Le *quamprimum* est prudent, à conseiller fortement, à prêcher même pour la catégorie ordinaire et commune des pécheurs. On ne manque point de fortes raisons pour le justifier : enfer, mort imprévue, paix de l'âme, mérites, intérêts spirituels, etc. Tout cela est bien, excellent, à la condition néanmoins de n'en pas faire une obligation de précepte, qui serait la négation même du commandement de l'Eglise.

Mais ce *quamprimum* est à présenter avec plus de réserves par rapport au cas de contrition parfaite. D'abord, il est beaucoup moins urgent, puisque par hypothèse les péchés mortels remis par la contrition parfaite sont effacés. Et puis, il est à craindre, si l'on y insiste trop, qu'on donne à penser aux fidèles que, en définitive, la contrition parfaite ne sert à rien, puisqu'il faut quand même se confesser tout de suite après, ce qui serait très fâcheux pour des raisons graves que nous aurons à présenter tout à l'heure.

III. — A part l'Eucharistie, aucun sacrement des vivants ne réclame *de præcepto* la confession préalable des péchés mortels. Tous les sacrements des vivants exigent l'état de grâce, c'est entendu. Mais, comme pour le pécheur il est deux manières de se remettre en état de grâce, la contrition parfaite et la confession, l'Eglise ne lui en impose aucune. S'il choisit la contrition, il peut en cela se montrer présomptueux, imprudent ; il ne commet cependant pas de faute spéciale contre le « précepte » de la confession, lequel, au strict point de vue du droit commun, n'existe pas.

IV. — Il faut enfin protester contre l'idée exagérément sévère que l'on se fait assez communément de la prétendue *grande difficulté* de la contrition parfaite. L'erreur, car c'en est une au fond, vient de ce que l'on n'a pas une notion juste de la charité parfaite, non pas requise en elle-même expressément, mais contenue tout de même dans l'acte de contrition parfaite. En somme contrition et attrition ne se distinguent que par leur *motif,* qui est pour la première l'amour de Dieu *propter se, super omnia,* et, pour la seconde, une raison inférieure, surnaturelle encore, v. g. la crainte de l'enfer, des peines dues au péché.

Ce qui fait illusion, c'est l'expression « charité parfaite » qui peut s'entendre en deux sens très différents : 1° pour désigner l'amour pur de Dieu, intense et habituel, avec l'efflorescence de toutes ses merveilleuses répercussions dans la vie spirituelle, chez les saints et les âmes pieuses plus ou moins avancées en perfection ; 2° pour désigner simplement le mouvement de volonté par lequel, sous l'influence de la grâce, elle fait un acte d'amour de Dieu *propter se, super omnia,* mais ni *intense,* ni fréquemment répété ; et c'est ce qui arrive dans la bonne vie chrétienne ordinaire et dans le cas du pécheur qui nous occupe.

Pour être plus clair encore, disons que la *perfection* de l'acte par lequel nous aimons Dieu peut se considérer soit dans son *motif,* soit dans ses *modalités* et effets pour ainsi dire accessoires. Dans son *motif,* la charité est parfaite dès là qu'on aime Dieu, par-dessus toutes choses, à cause de son infinie bonté propre objective, quoi qu'il en soit du degré d'intensité subjective de l'acte en lui-même, lequel peut fort bien être, comme disent les théologiens, *in gradu remisso,* sans cesser de constituer habituellement un acte de charité parfaite. Considérée au contraire du côté de ses modalités, la perfection de l'amour de Dieu *propter se* peut varier beaucoup suivant les touches de la grâce et les dispositions du sujet, mais cela en dehors et en plus de la note radicale suffisante qui caractérise essentiellement la raison formelle de l'acte de charité parfaite.

Or, on est habitué dans le langage courant à mettre en bloc dans la charité parfaite son *motif* et ses *modalités,* d'où cette impression qu'il n'y a guère que les saints et les « âmes pieuses » qui en soient capables. Illusion, au surplus, d'autant plus fâcheuse que, dans notre cas présent de la *contrition* parfaite, c'est la vertu de pénitence qui est formellement en jeu et non pas la vertu de charité, bien que celle-ci toutefois s'y trouve de toute nécessité implicitement intéressée.

Pourquoi alors veut-on que dans une âme de pécheur, où la foi et l'espérance sont vivaces, pourquoi veut-on qu'il soit si difficile de détester le péché parce qu'il offense Dieu souverainement bon et aimable, et aimé alors *super omnia appretiative ?*

Chose étrange ! On nous fait réciter matin et soir dans la prière quotidienne un acte de contrition parfaite, et aussi un acte de charité parfaite, mais oui ! un acte de contrition parfaite bien en règle, et voilà que cette pratique journalière universelle serait vaine, vide de sens, inutile, parce que ne correspondant à rien de pratiquement accessible dans la réalité ? A quoi bon, alors, nous mettre sur les lèvres des mots dont ni notre intelligence ni notre volonté ne peuvent sans « grande difficulté » atteindre la normale signification ?

Et que fait-on de la justification des pécheurs, non seulement sous l'Ancien Testament, mais sous

le Nouveau aussi, dans les pays et dans les temps où la confession est difficile, rare, impossible ?

Nous nous refusons, pour notre part, à admettre qu'on péchât moins et que la rémission des péchés fût plus inaccessible au moyen âge chrétien qu'aujourd'hui. Or, c'est une vérité historique incontestable que la pratique du sacrement de Pénitence était bien loin de la fréquence qu'elle a atteinte de nos jours. Le Concile de Latran, en plein XIII^e siècle, a dû sans doute avoir ses raisons de restreindre au minimum d'*une fois par an* le commandement de la confession, et pense-t-on que, parmi ces raisons, il soit possible de ne pas mettre au premier rang la possibilité pratique courante de récupérer l'état de grâce nécessaire à l'éternel salut, autrement que par le sacrement de Pénitence, c'est-à-dire par la contrition parfaite ? Peut-être pourrait-on même renforcer cet argument en le reportant aux premiers siècles de l'Eglise, si pleins de vie surnaturelle et de sainteté, alors pourtant qu'il nous est historiquement difficile d'établir, pour ce temps-là, le fait d'une pratique courante de la confession auriculaire.

Certains vieux théologiens de l'école sévère, Estius par exemple, ont été si émus de cette argumentation pressante que, pour y échapper, ils se sont réfugiés dans la pitoyable distinction que voici. Le procédé de la contrition parfaite, disaient-ils, est insuffisant, inabordable, dans le cours de la vie ordinaire ; mais, en cas de nécessité, de péril de mort, il devient efficace. Bizarre distinction, qui n'a pas été prise au sérieux dans l'enseignement théologique ! Nous ne la rappelons qu'à titre de détail historique intéressant. Il est trop clair que l'essence de la contrition parfaite ne varie pas suivant les contingences des personnes et des choses. Si l'acte de contrition parfaite est pratiquement réalisable en cas de nécessité, il l'est aussi ni plus ni moins en toute autre circonstance de la vie du pécheur.

Mais ce sont là considérations « extrinsèques, » dont la force probante incontestable peut se doubler d'une persuasion satisfaisante, si l'on veut aller au fond des choses. Voyons donc ce que demande, en définitive, l'acte de contrition parfaite, chez les « fidèles » pécheurs au moins, fortement imprégnés des sentiments de foi et d'espérance surnaturelle, pour qui le péché mortel, même souvent répété, n'est tout de même qu'un « accident » qui tranche sur le bon ensemble de leur vie courante chrétienne ; car pour les autres à foi faible ou presque nulle, dont le péché est l'état de vie pour ainsi dire normal, il est évident que la « facilité » de la contrition parfaite n'est plus la même. Tenons-nous en donc à la première catégorie, la plus nombreuse encore dans le monde catholique et pour nous la plus intéressante.

« *Mon Dieu, j'ai une extrême douleur de vous avoir offensé parce que vous êtes infiniment bon, infiniment aimable*, et que le péché vous déplaît ; *je prends la ferme résolution de ne plus vous offenser et de faire pénitence.* »

Où est, ici, la difficulté grande ? *Extrême douleur*, peut-être ? Oui, s'il fallait prendre ces deux termes, d'ailleurs assez mal choisis, dans toute l'acception de leur sens littéral ; non, si on les entend simplement comme synonymes de ceux-ci qui sont plus exacts, de solennité moins effrayante : « Mon Dieu, j'ai *gros chagrin, grand regret*, etc. » Le Concile de Trente dit bien *dolor*, dont la traduction grammaticale est *douleur*. Mais, en français vulgaire, ce mot « douleur » évoque surtout l'idée de souffrance, de douleur physique, ce qui dépasse l'idée de *regret*, de *tristesse*, seule adéquate à celle de contrition.

Dialogue entre pénitent et confesseur : « — Avez-vous du regret de vos fautes ? — Oh, oui ! mon Père. — En éprouvez-vous de la douleur ? — Ma foi, non ! » Les deux réponses sont justes, également sincères, et la première seule intéresse la validité du sacrement parce que constituant suffisamment la contrition requise. Si la *douleur* est difficile à réaliser, et du reste inutile, le *regret*, le *très vif regret* même, ne l'est pas. Premier point.

Douleur *extrême*... « Extrême » est encore trop dire, ou du moins le mot dépasse la notion exacte de la nuance « souveraine » nécessaire et suffisante pour la contrition parfaite. On a traduit par ce mot « extrême » le *super omnia* des théologiens. Or, ce *super omnia* ne s'entend pas du tout de l'*intensité* extrême subjective de la douleur, mais de l'appréciation *(appretiative)* relative du mal qu'est le péché par rapport à tout autre mal possible. Cela veut dire, en somme, que le pécheur se retourne complètement vers Dieu *(conversio)* dont il s'était en péchant détourné *(aversio)* et s'attache du fond du cœur à lui dans une adhésion purifiée de toute considération des créatures, ses biens préférés de la veille, aujourd'hui remis à leur place inférieure, méprisés, dédaignés tout au moins comme choses infiniment négligeables par rapport à l'infinie Bonté.

Nous développons pour nous mieux expliquer, mais en pratique point besoin de tous ces commentaires. Pourquoi ne pas dire simplement, en traduisant littéralement le *super omnia :* « Mon Dieu, j'ai grand regret, par-dessus tout, de vous avoir offensé »... ? Et croit-on que, ainsi compris, l'acte intérieur correspondant à la formule, théologiquement très exacte, soit difficile, difficile, entendons-nous, pour une âme profondément *affligée* de sa faute ?

Rien non plus de malaisé dans cette partie de « l'acte de contrition » qui en est l'élément le plus important : ...« de vous avoir offensé *parce que vous êtes infiniment bon, infiniment aimable.* » Nous avons ici le motif formel, spécifique, qui distingue la contrition parfaite de la simple attrition. Dans celle-ci le péché est détesté parce qu'il mène à l'enfer *(metus gehennæ)* ou parce qu'il est vilain, repoussant *(turpitudo peccati)*, et ce sont là motifs inférieurs, intéressés, bien que suffisants avec le sacrement ; tandis que dans la contrition

parfaite le péché est envisagé comme offense à Dieu infiniment bon et aimable, et aimé en soi absolument, d'un sentiment uniquement imprégné de cette bonté méconnue et outragée, si plein de la pensée de Dieu qu'il n'y reste plus de place pour aucune considération de créature, pour aucun mélange d'intérêt personnel.

Considéré au seul point de vue abstrait de sa très délicate analyse théologique, ce mouvement, transcendant et absolument *désintéressé*, de l'âme vers Dieu paraît, il est vrai, trancher fortement sur le courant habituel plus ou moins terre-à-terre de la vie chrétienne. Sur quoi nous pourrions remarquer d'abord que les difficultés d'analyse théorique ne sont pas, pas plus ici qu'ailleurs, une bonne mesure d'appréciation des difficultés « vécues » qui peuvent se rencontrer dans l'ordre des réalisations pratiques. Mais, quoi qu'il en soit de cette remarque, voici, en tout cas, deux circonstances où l'on nous accordera que la condition du *motif* propre de la contrition parfaite doit plus facilement se réaliser : 1o en cas de péché grave extrêmement *déplaisant*, 2o en cas de danger de mort.

De 1o. Prenons pour exemple une personne qui habituellement vit en état de grâce avec crainte et horreur de la faute mortelle. Survient une chute grave dont sa foi lui montre la profondeur. Elle en est plus qu'attristée, navrée. Pense-t-on qu'alors, après une pareille humiliante commotion, dans une pareille disposition de pénitence, il lui soit difficile de réciter sincèrement son acte de contrition parfaite avec toute la pensée qu'il exprime, avec le vif regret de son péché parce qu'il est une offense à Dieu infiniment bon, infiniment aimable, et cela, même avant qu'elle s'en confesse, et à fortiori si elle n'a pas la possibilité pratique et prochaine de se confesser ? Si nous ne craignions de risquer un paradoxe, nous dirions que la charité parfaite sous sa forme pénitentielle est plus facile pour le pécheur que pour tous autres, et cela d'ailleurs est providentiel, puisque aussi bien la contrition parfaite est à l'usage des pécheurs plutôt que des justes.

De 2o. La perspective de la mort qui menace a pour effet, au moins chez les gens de foi, de trancher les liens qui, à l'état de vie et de santé, les retenaient plus ou moins attachés aux créatures, aux choses d'ici-bas. L'élan vers Dieu, alors, devient facile, dans la proportion même où l'âme se trouve allégée de tous ses poids terrestres. Concluons que, sous l'influence de la grâce, le regret, alors intense, des péchés de la vie passée s'accompagne aisément de la pleine conversion à Dieu aimé alors *super omnia*, de la charité pure (transcendante, désintéressée) que réclame la contrition parfaite. Pour un peu nous dirions que c'est en présence de la mort que la contrition parfaite est le plus facile ; et voilà qui est encore profondément providentiel, puisque c'est à ce moment-là que se fixe la destinée future éternelle du pécheur moribond.

Le reste de l'acte de contrition ne présente aucune difficulté. Restons-en là.

Nous ne disons point que la contrition parfaite est *facile*, et pas davantage qu'elle est *difficile*. Elle est à la disposition de tout fidèle qui en a besoin et apporte une simple bonne volonté, convenablement *instruite*, à correspondre à la grâce, laquelle ne fait jamais défaut *facienti quod in se est*. L'emploi des épithètes, *facile, difficile*, dans une formule de doctrine générale est périlleux. Le mieux est de s'en abstenir, et de penser, de dire aussi, que la contrition parfaite est un prompt remède au péché, voulu comme tel par la Providence, donc accessible à qui sait et veut en user, à qui regrette amèrement sa faute et souhaite en être délivré devant Dieu sans retard, sans attendre l'occasion, souvent défaillante, de la confession sacramentelle.

Nous ne faisons point non plus de comparaison, au point de vue de leur excellence pratique relative, entre la contrition parfaite et l'absolution sacramentelle. L'une ou l'autre peut se trouver en fait seule pratiquement suffisante, donc meilleure dans un cas particulier donné : affaire de circonstance.

Il convient néanmoins de faire ici une réserve, à l'avantage de la confession, et d'en prévenir les fidèles, afin que, même contrits au plein sens du mot, ils ne perdent en rien la disposition habituelle où ils doivent rester de recourir au sacrement de Pénitence, lequel, en effet, présente, quant à la rémission des péchés, une facilité plus grande, d'abord, c'est incontestable, et de plus une quasi-certitude morale de retour à l'état de grâce, qui fait défaut à l'œuvre purement subjective de la seule contrition. Celle-ci tire toute son efficacité *ex opere operantis*, et encore l'*opus operantis* doit-il atteindre le degré de « perfection » que nous avons dit, tandis que, sur un *opus* moindre *ex parte operantis* (simple attrition), le sacrement exerce *ex opere operato* le complément justificatif de sa vertu propre. Sécurité donc plus grande, pratiquement de tout repos, avec l'absolution, sinon certitude morale absolue, laquelle d'ailleurs en pareille matière n'existe pas. C'est là asssurément une raison de ne point trop présomptueusement se contenter de la contrition parfaite, puisque aussi bien l'obligation de se confesser persiste quand même ; mais ce n'est pas une raison de mettre en doute la valeur justifiante de la contrition parfaite, ni de discréditer la pratique d'y recourir le plus tôt possible après une faute grave, en attendant l'occasion de s'en confesser.

* * *

Autre question : Faut-il enseigner, prêcher cette doctrine ?

Enseigner ? Oui, assurément. Prêcher ? Oui ou non, suivant les circonstances.

Dans notre société chrétienne actuelle, à foi plutôt faible, en tout cas mal instruite, il est à craindre qu'un enseignement public sous forme de

prédication, visant indistinctement toute une assistance très mélangée, soit mal compris et que les auditeurs en tirent trop vite cette conclusion qu'il n'est pas besoin de se confesser, puisqu'on peut très bien se tirer d'affaire avec un simple acte de contrition.

La théorie morale de la contrition parfaite, on vient de le voir, est complexe, nécessairement assez longue à expliquer. Pour la bien comprendre il faut avoir dans l'esprit des idées claires sur certains points de doctrine annexes : nature du péché mortel, notions sur les vertus de pénitence et de charité, sur l'œuvre de justification, sur l'attrition et l'efficacité de l'absolution *ex opere operato,* sur le précepte de la confession, la loi d'intégrité, etc. Tout cela peut à loisir être développé et mis au point dans une série de leçons ou de conférences, v. g. au catéchisme, surtout au « grand » catéchisme, dans les cours supérieurs d'instruction religieuse, peut-être même dans une « suite » de sermons bien enchaînés, assez développée et prolongée pour mettre dans l'esprit des fidèles toutes les « dispositions » nécessaires à la bonne intelligence de la théorie et de la pratique de la contrition parfaite. Mais un discours en passant, vu la mince érudition religieuse de nos paroissiens, n'y suffirait pas. Ceci soit dit en règle générale pas du tout absolue, et sous réserve d'une conclusion différente pour certains milieux de fidèles que le prédicateur estimerait convenablement préparés à recevoir, sans péril d'équivoque, une solide instruction sur la contrition parfaite.

Quel dommage, en définitive, qu'un enseignement d'aussi haute importance pratique échappe à peu près complètement à la connaissance des fidèles, des pécheurs encore plus que des « saints » qui en ont le moins besoin ! Il finirait assurément par pénétrer dans la masse même peu ou point pratiquante de nos paroissiens si, de bonne heure, les enfants, jeunes gens et jeunes filles surtout, en étaient clairement instruits, puisque ce sont eux qui formeront la susdite « masse » dans l'avenir.

De toute cette réponse un peu longue, et combien trop courte encore ! nous serions heureux que le lecteur fût amené à dégager avec nous les deux conclusions que voici :

1° Il importe souverainement que le prêtre (curé, vicaire, prédicateur, confesseur) étudie soigneusement, pour la connaître à fond, la doctrine théologique de la rémission des péchés par les deux moyens toujours également providentiels : la contrition parfaite et l'absolution sacramentelle.

2° Il importe souverainement que la doctrine de la contrition parfaite soit le plus possible, en milieu et par moyens prudents appropriés, portée dès la jeunesse à la connaissance des fidèles.

L'*Ami du Clergé* a plus d'une fois touché ce point particulier de vie pratique surnaturelle. Au risque de se répéter, il a saisi volontiers l'occasion qu'on lui donnait d'y revenir encore aujourd'hui.

Q. — Pauline, qui habite un couvent, croit de son devoir, à tort ou à raison, d'attirer l'attention de la Supérieure sur certains faits et gestes de Thérèse qu'elle juge préjudiciables au bien de la communauté. Elle monte donc chez la Supérieure et lui déroule tout au long le chapitre de Thérèse. Mais, juste à ce moment, vient à passer une amie de cette dernière, Henriette, qui, attirée par le bruit de la conversation, se met aux écoutes, réussit à saisir tous les griefs articulés contre Thérèse et court de suite en informer celle-ci.

Abstraction faite de la légèreté et de la curiosité féminines, est-il vrai de dire qu'Henriette s'est rendue coupable d'un péché mortel en écoutant ainsi une conversation strictement confidentielle, et qu'elle en a commis un deuxième en rapportant toute cette conversation à Thérèse ? Ou bien cette indélicatesse ne dépasse-t-elle pas le péché véniel ?

R. — Dans la circonstance, « écouter aux portes » est faute *contra justitiam,* et divulguer le secret ainsi surpris en est une autre, toujours *contra justitiam,* abstraction faite de la mesure dans laquelle la vertu de charité peut être aussi lésée par ce procédé.

La doctrine des théologiens en matière de secret est assez nette. Le connaissance acquise *sub secreto* reste, en principe, la « propriété » de la source d'où elle émane. Il y a donc *per se* violation du droit d'autrui, et sur le terrain de la justice, dans le fait de disposer d'une « chose » qui lui appartient, et cela contre sa volonté. Telle est la théorie fondamentale de la loi morale du secret, ainsi que des droits et devoirs de stricte justice qu'elle comporte. Cette théorie suppose qu'il s'agit bien d'un secret dont la communication n'est qu'un *dépôt,* nullement un abandon de propriété; d'où l'application qu'on y peut faire des principes ordinaires de la justice.

Dans l'espèce présente il s'agit de secret dit *naturel,* c'est-à-dire d'une chose qui par sa nature demande à rester secrète, et à propos de laquelle on n'est pas autorisé, pour la divulguer, à présumer le consentement du « propriétaire. » De plus, le moyen employé pour surprendre le secret est injuste. Et enfin la révélation qui en est faite à Thérèse, outre le mal qu'elle peut causer à celle-ci, est de nature à blesser la charité par rapport à Pauline, sinon même à lui causer un tort d'injustice, sans parler des contre-coups pénibles pour la Supérieure, qui sont à supposer comme résultante indirecte de l'indiscrétion.

Vous demandez s'il y a péché mortel en tout cela ? La théologie vous répond : oui si la matière est grave; autrement, non. Le seul fait, en soi, d'écouter aux portes n'a sa caractéristique morale complète que dans la considération des conversations surprises. S'il se dit derrière la porte des choses banales, déjà connues par ailleurs, le geste, bien entendu. reste condamnable, comme d'ouvrir une lettre quelconque adressée à autrui qui ne contiendrait qu'une feuille blanche ; mais il n'y a pas alors violation de secret en matière grave ; de même, pour la divulgation, qui est grave ou légère, suivant la matière et les circonstances du secret divulgué. Faute atténuée aussi, et facilement vénielle, si l'indiscret écouteur ou liseur de lettre s'arrête et cesse

d'écouter ou de lire, dès qu'il s'aperçoit qu'il est en présence d'une confidence d'ordre privé.

Il faut ajouter, enfin, que, quoi qu'il en soit du caractère grave de la faute objectivement considérée, il se rencontre, en pratique, de nombreux *per accidens* qui en fait la rendent subjectivement légère, comme, par exemple, l'irréflexion, l'occasion subite non cherchée, mais qu'on saisit tout de même au passage, l'idée fausse, assez répandue, qu'il n'y a pas grand mal, de l'indélicatesse tout au plus, à écouter une conversation dont le ton bruyant dit assez qu'elle n'a point souci d'être secrète, surtout s'il s'agit d'un appartement à visites courantes, ouvert à tout venant, nullement approprié à des entretiens secrets, ou si l'on est assuré à l'avance que les interlocuteurs ne sont point là pour échanger des propos de confession.

Ce sont des excuses possibles *a tanto* mais non pas *a toto*, d'autant plus que l'opinion populaire taxe sévèrement les curieux qui écoutent aux portes, les voleurs de secrets en général, et ceux qui s'en font traîtreusement les « rapporteurs. »

La casuistique du secret est délicate et serait longue à développer. Nous n'en avons, à dessein, extrait que ce qui était nécessaire pour répondre en gros à la question proposée. A notre correspondant, qui connaît les « circonstances » de son cas, de faire le reste.

Q. — Lorsque le confesseur ordinaire est absent, en tournée de missions, le jour régulier de la confession hebdomadaire d'une communauté de Sœurs, y a-t-il une raison suffisante pour la communauté de s'adresser à l'église à un prêtre approuvé pour les femmes ?

R. — Nous ne le pensons pas, sauf s'il y a, conformément au can. 522, motif de tranquilliser sa conscience, *ad suæ conscientiæ tranquillitatem.* Mais nous croyons que l'absence du confesseur ordinaire est une raison précise de se conformer au can. 521 § 2, qui demande la désignation de quelques prêtres pour confesser les religieuses dans les cas particuliers.

Nous pensons par ailleurs nous être suffisamment expliqués sur la question de la confession des religieuses dans l'*Ami* 1923, p. 548-556 ; 1924, p. 128. Voyez aussi 1923, p. 701 et suiv.

Vous trouverez là à peu près tout ce que l'on peut dire sur la confession des religieuses.

LITURGIE

Q. — 1° La pierre sacrée de l'autel s'est rompue. Le tombeau est intact ; mais un angle de la pierre s'est détaché, ce qui emporte la disparition d'une des cinq croix. Cette pierre est-elle ainsi devenue impropre au saint usage auquel elle était destinée ?

2° Si je rejoignais les deux morceaux avec une forte colle de ciment, de façon à reproduire un seul bloc, la pierre redeviendrait-elle apte à servir ?

R. — Ad I. Par suite de l'accident dont vous parlez, la pierre d'autel a certainement perdu sa consécration : elle ne saurait donc être utilisée licitement pour la célébration de la messe.

On lit en effet dans un passage de l'Instruction officielle annexée au décret de la S. C. des Rites du 6 octobre 1837, n. 2777, et adressée à l'évêque de Rennes [1] : « Sicut altare quodcumque, vel immobile vel portatile, evadit exsecratum ob fracturam vel per se enormem ob quantitatem, vel enormem propter locum unctionum, licet levis fractura esset [2]... » Comment, connaissant cette Instruction, des auteurs ont-ils pu hésiter à regarder comme exécré tout autel dont une fracture aurait séparé un angle avec une des croix sur lesquelles avaient été faites les onctions [3], nous ne nous l'expliquons pas.

Quoi qu'il en soit, le doute n'est plus désormais possible devant le texte formel du *Codex :* « Tum altare immobile tum petra sacra amittunt consecrationem si frangantur enormiter sive ratione quantitatis fractionis, sive ratione loci unctionis [4]. » (Can. 1200, § 2, 1°).

Ad II. Un autel, soit fixe, soit portatif, qui a été exécré pour une cause quelconque ne retrouve point sa consécration par le seul fait de la cessation de cette cause : il lui faut une nouvelle consécration [5]. (Cf. S. R. C., 7 déc. 1844, n. 2876, et n. 2882, ad 2 ; 5 déc. 1851, n. 2991, ad 2).

Mais, dans votre cas, vous n'avez pas même semblable ressource ; car on ne peut consacrer validement ni licitement une pierre d'autel qui n'est pas d'un seul morceau. (S. R. C., 19 mai 1896, n. 3907, ad 3). Vous devez vous procurer une nouvelle pierre sacrée.

Q. — Dans quel sens est-il permis d'interpréter la règle liturgique qui fixe l'*hora secunda postmeridiana* pour commencer matines du lendemain ? Est-ce que cela veut dire qu'on peut réciter matines dès qu'une heure de l'après-midi est sonnée, c'est-à-dire une fois commencée la deuxième heure ? On m'a dit qu'en Europe, et même à Rome, on enseigne cette opinion dans plusieurs séminaires.

Dans ce cas, le privilège de réciter matines et laudes du lendemain *ab hora prima postmeridiana,* accordé aux prêtres de la Confraternité sacerdotale et à d'autres, veut-il dire qu'on peut commencer immédiatement après midi sonné ?

R. — Quel que soit le temps, — temps *local,* vrai ou moyen, temps *légal,* régional ou extraordinaire (cf. *Codex,* can. 33, § 1), — suivi par chacun en son particulier dans l'accomplissement quotidien de l'*onus divini officii,* il faut, pour y supputer les heures, s'en tenir au système universellement admis.

Or, chaque fois que, dans les documents officiels du Saint-Siège comme dans le langage courant,

[1] Ce fut seulement le 3 janvier 1859 que l'évêché de Rennes fut érigé en archevêché.
[2] Cf. *Suffragium super decr. 2612.*
[3] Voir, v. g., Many, *Prælectiones de locis sacris,* p. 211.
[4] Il n'y aurait pas exécration si la table de l'autel fixe ou la pierre sacrée avaient été seulement écornées, sans que, pour cela, eût disparu quelqu'une des croix de consécration. (S. R. C., 3 mars 1821, n. 2612).
[5] Dans plusieurs circonstances, le Saint-Siège a autorisé à cet effet un rite plus bref. (Cf. S. R. C., 5 déc. 1851, n. 2991, ad 3 ; 18 mai 1883, n. 3575, ad 11).

une heure quelconque vient à être indiquée, il s'agit toujours de l'instant précis marqué par le passage soit de l'ombre du gnomon soit de l'aiguille mobile à la division du cadran sur laquelle sont tracés les chiffres exprimant cette heure.

Il ne faut pas interpréter autrement les deux permissions au sujet desquelles vous nous consultez : dans chacune d'elles, l'heure assignée comme limite à l'anticipation des matines et des laudes du lendemain doit, jusqu'à avis contraire, être entendue de l'heure *sonnante,* 2 h. dans le premier cas, 1 h. dans le second [1].

Q. — Pour le baiser de paix à la messe solennelle, Le Vavasseur dit que « si celui qui reçoit la paix est beaucoup plus digne que celui qui la donne, celui-ci met les mains *sous* les bras du premier. »

Quand est-ce que celui qui la reçoit est beaucoup plus digne ? Un curé chanoine est-il beaucoup plus digne que son vicaire ?

R. — Telle qu'elle avait été formulée par Le Vavasseur, la règle était assurément trop imprécise ou trop générale [2]. Il est communément admis que la manière exceptionnelle d'agir qui y est envisagée doit être réservée au seul cas où un inférieur donne la paix à quelque personnage insigne, v. g. à un cardinal ou un évêque. (Catalani, de Conny, Bourbon, Martinucci [3], Wapelhorst).

Aussi le continuateur de Le Vavasseur a-t-il modifié comme suit le passage que vous avez reproduit : « Si celui qui reçoit la paix est évêque ou d'une dignité supérieure, celui qui la donne met les mains sous les coudes du premier, lequel met les mains sur les épaules du second. Tous les prélats inférieurs aux évêques reçoivent la paix de la manière ordinaire. » (Hægy, *Manuel de Liturgie,* t. I, p. 380).

C'est donc, à plus forte raison, de la manière ordinaire qu'un vicaire remplissant l'office de sous-diacre doit donner la paix à son curé, même si celui-ci est chanoine.

Q. — L'aspersion de l'eau bénite est-elle obligatoire avant la messe du dimanche, dans une mission où l'on ne chante pas cette messe, faute de pouvoir le faire convenablement ?

Ici, les avis sont partagés : les uns font l'aspersion ; les autres ne la font pas, pour la même raison qui les empêche de chanter la messe. Mais l'aspersion doit-elle être nécessairement chantée ? Et dans le cas où, faute de pouvoir être chantée convenablement, elle devrait être simplement récitée, comment procéder ?

L'*Ami* aurait-il la bonté de nous mettre d'accord ?

R. — Sur l'étendue de l'obligation de l'aspersion de l'eau bénite le dimanche nous avons une décision authentique, rendue par la S. C. des Rites à la demande des recteurs de plusieurs églises de Rome : « Utrum in ecclesiis collegialibus aspersio aquæ benedictæ de præcepto sit præmittenda missæ conventuali quæ canitur in Dominicis, sive cum diacono et subdiacono, sive absque sacris ministris ? Et utrum in ecclesiis non collegialibus eadem aspersio præfatis diebus fieri saltem possit ? — Resp. *Affirmative,* ad utramque partem. » (S. R. C., 15 déc. 1899, n. 4051, ad 1).

Etant donnés la façon dont s'exprime le Missel au sujet de l'aspersion de l'eau bénite et l'enseignement de la plupart des auteurs, le moins qu'on puisse dire, c'est que, dans les églises même simplement paroissiales, il ne faut pas omettre ladite aspersion avant la messe principale du dimanche, si l'on tient à se conformer à l'esprit de l'Eglise.

Peu importe, du reste, que cette messe principale soit chantée ou non. Ainsi, le *Memoriale Rituum* prescrit l'aspersion de l'eau bénite avant la fonction du 2 février, chaque fois que cette date tombe un dimanche, et avant la fonction du dimanche des Rameaux *(Mem. Rit.,* tit. I, c. II, § I, n. 3 et 7 ; tit. III, c. II, § I, n. 5), bien qu'il suppose que ces deux fonctions et la messe qui les suit puissent, faute de personnel, être célébrées sans chant.

Enfin, dans les cas analogues à celui qui nous est soumis, il n'est pas nécessaire que l'aspersion de l'eau bénite se fasse avec chant ; il suffit que l'antienne et ce qui suit soient récités à haute voix. (Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie,* t. I, p. 403, note). Le célébrant procède à l'aspersion comme à l'ordinaire : il est revêtu de l'amict, de l'aube, du cordon et de l'étole croisée, avec ou sans la chape ; mais il ne peut avoir ni chasuble ni manipule. (S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 8).

Q. — Nous avons dans notre église une chapelle de S. François d'Assise avec la statue du saint. Un bienfaiteur désire nous offrir une autre statue du même saint, que l'on mettrait contre un pilier de l'église. Est-il permis d'avoir deux statues du même saint dans la même église ?

R. — Non, il n'est pas permis de placer dans la même église deux statues ou deux tableaux [1] du même saint. Sur ce point, la loi liturgique est formelle et ne souffre aucune exception [2]. (S. R. C., circulaire du 20 mai 1890, n. 3732).

[1] Du reste, si le Saint-Siège avait eu l'intention de concéder à certains prêtres la faculté de commencer dès midi sonné la récitation privée des matines et des laudes du lendemain, il eût employé l'une des expressions *a meridie* ou *post meridiem,* qui eussent été fort claires, plutôt que de dire : *ab hora prima postmeridiana.*

C'est ainsi que le rescrit de la Propagande du 2 déc. 1921 accordant aux membres de l'Union missionnaire du Clergé la faculté de commencer Matines et Laudes dès l'heure de midi la veille, s'exprime ainsi : « anticipare possint vel *a meridie*... » *(Ami* 1922, p. 58). Personne n'aura l'idée d'interpréter cela dans le sens qu'on pourrait anticiper dès la 12e heure commencée, c'est-à-dire dès 11 h. sonnées.

[2] On peut faire sur ce point le même reproche à Bauldry et à Merati.

[3] « Advertet subdiaconus, dit-il, ut manus supponat brachiis non vero super humeros præsulum, si qui aderunt. Adverte quod præsulum nomine existimantur tantummodo episcopus ordinarius, cardinalis, metropolitanus, legatus seu nuncius apostolicus in locis suæ nunciaturæ subjectis, minime vero alii præsules, quocumque demum honorifico titulo potiantur. » *(Man. sacr. Cærem.,* lib. I, c. VI, n. 7).

[1] Mais il ne serait pas défendu de peindre sur les murs d'une église ou d'une chapelle des scènes de la vie du titulaire. (Cf. Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction, de l'ameublement et de la décoration des églises,* t. I, p. 429).

[2] Quant aux statues ou images représentant la T. S. Vierge, voir l'*Ami* du 9 juin 1921, p. 320.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 7 maii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

VIENT DE PARAITRE :

PAROISSIEN NOTÉ

Notation musicale moderne
avec signes rythmiques
Complet. Pratique. Portatif
Spécimen gratuit sur demande

ÉDITIONS MAME TOURS-PARIS

ANÉMIE

NEURASTHÉNIE, FAIBLESSE, CHLOROSE
Sirop de **DESCHIENS** à l'Hémoglobine
Régénérateur du sang, prescrit par l'élite médicale.
Supérieur à la viande crue et aux ferrugineux.
DESCHIENS, Paris, 9, Rue Paul-Baudry. R.C. Seine 207.204.

EUCHROMINE (Déposée) R. C. Seine 77.746

Peinture à l'eau silicatée en poudre, applicable directement sur tous les matériaux (pierre, brique, plâtre, bois, etc.), à l'intérieur et à l'extérieur. **Economique, solide et lavable, 25 nuances.** 9, rue du Congo, PANTIN (Seine).

PHARMACIE DE ROME
A. BAILLY, 15, rue de Rome, PARIS. R. C. Seine 1.079
Tous produits pharmaceutiques — Bandages Bas à varices, Ceintures
LIVRAISONS *Brochures sur demande* EXPÉDITIONS

Fondée en 1830 — Registre du Commerce Seine, n° 43.793

LA NATIONALE

Entreprise privée assujettie au Contrôle de l'Etat

Siège Social 2, Rue Pillet-Will PARIS

Rentes Viagères immédiates ou différées

aux taux avantageux des nouveaux tarifs
L'augmentation du revenu par la Rente Viagère est pour les personnes parvenues à l'âge de la retraite le remède le plus efficace à la cherté de la vie.
Renseignements confidentiels et prospectus gratuits au Siège Social, à Paris, ou chez les Agents Généraux en province

FILLEAU DE LA CHAISE

**DISCOURS
sur les Pensées
de M. Pascal**

Introduction et Notes de VICTOR GIRAUD
Orné d'un portrait de Pascal gravé sur bois par A. OUVRÉ, d'après la toile de QUESNEL.
Un vol. in-12 de la belle "Collection des Chefs-d'Œuvre Méconnus", tirage limité et numéroté sur papier pur chiffon. Prix . . . . 12 fr.
En vente dans toutes les bonnes Librairies et aux EDITIONS BOSSARD, 43, rue Madame, Paris-6e

LISEZ CECI Mme L. MARQUIS, directrice de l'**Intermédiaire catholique de Besançon et de Genève**, fondé en 1884, 2, rue Péclet, à **Besançon**, se recommande tout spécialement aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* pour leurs achats en **Montres, Pendules, Bijouterie** et **Orfèvrerie.** Ils peuvent s'y adresser en toute confiance. Demander catalogues franco. Articles spéciaux pour 1res Communions : Chapelets, Médailles, etc. — Prix avantageux R. C. Besançon 1.552

R. C. Paris, 53.319.

VIN DE CHASSAING
TONIQUE et BI-DIGESTIF
CONTRE LES
DIGESTIONS DIFFICILES
PARIS, 6, Rue de la Tacherie, *et Pharmacies.*

GAUDRAP & Co
MAISON RECOMMANDÉE — 21, Rue Borie, 21 BORDEAUX
Monopoles { « Graves des Rois de Gascogne » ½ sec. / « Moulis-Claret », Bordeaux rouge très fin.
Vin blanc de Messe **Sainte Croix du Mont** (vin liturgique légitime).
— *Envoi gratis du Catalogue sur simple demande* —
R. C. Bordeaux 18.250 A.

VILLA NOTRE-DAME MONTANA (Valais) — Suisse —
SANATORIUM pour jeunes gens, Séminaristes, Prêtres et Religieux.

CHEMISES, GILETS, CALEÇONS "TETRA"
Tissus spongieux remplaçant avantageusement la flanelle.
EXIGEZ cette MARQUE
GROS : Société Française des Tissus TÉTRA — 12, Rue de Hanovre, PARIS-2e —
R. C. Seine 101.853

MARBRERIE RELIGIEUSE

AUTELS, RETABLES, CHAIRES, EX-VOTOS, etc...

RÉFÉRENCES :
Basiliques de Fourvières et de Lourdes

DESSINS & DEVIS SUR DEMANDE

Société des Marbres, Pierres & Granits ANONYME Capital 2.000.000 f.
23, Quai des Brotteaux, LYON
Léon GUINET, Administrateur-Directeur

Ateliers de marbrerie : Lyon, Buxy et Molinges. — Scieries de marbre : Grenoble et Molinges. — Carrières de pierres : Buxy, Colombier, Rocheret. — Carrières de marbres : Jura, Pyrénées, Italie. —